

商周文獻中歷史觀念形成脈絡考

郭靜云

中山大學歷史人類學研究中心

中正大學歷史學系

摘要

筆者認為，能夠反映出一個文明具有成熟歷史觀念的，唯有紀年記錄和敘述性的歷史記載而已。因此，若欲探究商周時期的歷史觀念如何形成，即必須特別着重於甲骨文、金文文獻中的紀年傳統遺蹟。本文主要從三個角度來探討中華文明的歷史觀念形成問題。一是商周文獻的類型、結構，以及其中「歷史記載」的痕跡；二是文獻中關於時間的記錄方式，以及「歷史時間」觀念的形成；三是商周史官任務的演化。

就第一項問題來說，現有三種商周文獻：甲骨文、金文、簡冊。其中，甲骨文沒有與占卜或祭祀無關的記錄，甲骨刻辭也沒有歷史記載的目的，因此不能當作「歷史記載」。青銅器銘文的目的是祭祀祖先，本與歷史記載根本無關，但發展至西周後半葉，許多銘文中已含有歷史記載的成份。殷商、西周時期的簡冊雖已不存，但從甲骨金文可知，「冊」都是祭冊和禮冊，並不用以記事，然而在西周後半葉，禮冊也出現了與銘文相同的發展。

就第二項問題來說，商代以前的文明中，已有週期性的「自然時間」觀念，殷商時還有另一種「祭禮時間」的週期概念。直至西周後半葉，才有足以稱為歷史記錄的紀年文獻出現，這也是「歷史時間」觀念形成的重要標誌。因此，中國編年史始於西周晚期，不

郭靜云，中山大學歷史人類學研究中心，廣州市海珠區新港西路135號，郵政編碼：510275；國立中正大學歷史學系，嘉義縣民雄鄉三興村7鄰大學路一段168號，郵遞區號：62102，電郵：hisjyk@nccu.edu.tw。

過一直要到戰國晚期，「歷史時間」觀念才變得完整而成熟。

就第三項問題來說，史官記錄國家大事的傳統應該也始於西周晚期至春秋時代。若考諸《尚書》、《逸周書》等傳世文獻的用語，其中年代最早之內容，同樣只能溯至西周晚期。是故，不論從各方面來看，中華文明歷史概念之形成都指向完成於西周後半葉。

關鍵詞：商周歷史、歷史記載、時間概念、錫冊、週祭祀

一、導論

在先秦歷史研究中，出土文獻不僅是珍貴的實物史蹟，也是我們可以藉之具體感受到古人們存在的明證。例如甲骨刻辭乃殷商巫師親為占卜、貞定、^① 親手刻辭的產物。因此，儘管這些卜辭多已殘缺，卻是直接認識殷商文化的端緒，同時也是與之跨時空「溝通」的依據；同樣地，戰國竹簡上的百家著作，無論其多麼散亂、殘缺、局限，仍是先秦人親手所作，此正是其極高的歷史價值之所在。許多學者認為，出土的文獻既有存留的偶然性，又不夠完整，故不足以代表當時的普遍觀念。但從另一種角度端視，通過對古人親作物品的深入觀照，已足以產生與先民「溝通」的實感；追求達成古今聯繫與「溝通」，實係歷史學的唯一目的，縱不能得其全貌，但也不能放棄這條管窺門徑；畢竟就歷史「溝通」價值而言，後期所編的完整書籍，實不如先秦文人親手抄錄的殘片。現存商周甲骨金文的內容雖頗為局限，卻可作為了解商周先民的實質依據。筆者認為，此處值得進一步思索的問題是：先秦先民在製作各種記載時，是否存有傳諸後代的冀望？他們是否曾經想過，讓後代子孫藉由這些記載了解當時的社會？

若依照文獻記錄的形成過程，在原始的社會中口耳傳承的知識頗為重要，口耳傳承的存在比文字的形成還會早得多。自原始以來，口耳相承一直都是存在於各地社會中不容忽視的知識累積方式。也多虧這些口傳的遺留，後人才有推想昔日景況的憑藉。但惟有見諸記錄，人們方能具體地認識過往的歷史。易言之，經過漫長的口傳時代後，人們開始反思口傳的不確定和不可靠性，口傳的內容隨時有佚失或混淆的危險，無法保證這些知識能夠長久傳衍下去。為使這些故事、知識垂於不朽，乃有以文字作記錄的必要性，這也是「歷史記載」產生的重要原因。一個文明必須有這類的歷史記載，才能說是具備了成熟的歷史觀念。

然而，並非所有的記錄都是出於有意識的歷史記載，也不是所有的文獻都能視為「歷史記載」。關於商周文獻與社會中的「歷史意識」，有一種相當常見的說法，認為在商周王的身邊一直都有史官隨侍，他們的任務正是將

^① 廖名春認為，「卜」和「貞」是在占卜的過程中代表兩種動作，其中「貞」的意思與《周易》用「貞」相同，表達「定」、「正」，正定占卜過程。參見廖名春，〈《周易·乾》卦新釋〉，《社會科學戰線》，2008年，第3期，頁37-46。筆者贊成此說。卜辭中有「商王占曰」、「王卜問」、「巫師貞」之語，「貞」即巫師在占卜的作用。

王室與國家大事逐日記錄下來。但筆者在閱讀商周文獻時，卻覺得古人並非自始即有記日、記年的傳統，真正歷史記載的出現時間應該更晚。

這方面，青銅器銘文是相當典型的例子。將文字載錄於長久不壞的青銅器上，器主欲其永垂不朽的意念似乎已彰顯無遺。儘管如此，青銅器仍係宗廟的禮器，或常作為陪葬的寶物，上面的銘文基本上不是用於昭告世人，而是告諸祖先之前。因此，這種使銘文永垂不朽的目的，與「歷史觀念」相差尚遠。早期銅器銘文隱藏於內壁，人們無法直接從器物外觀閱讀這些文字，可見就古人的觀點而言，這類文字的讀者本非常人，而是神靈或先祖。

從銘文內容也可以看出器主欲使銘文永垂不朽的動機。青銅器雖是祭祖禮器，但其作用不僅與祖先有關，對後裔也有相當重要的意義，通過「子孫永寶用」這句話而益形明顯。在商周信仰中，這些寶貴的容器同時有雙重作用，一方面享祭祖先（如銅簋被用來享穀、銅鼎享肉、銅爵享酒等），另一方面則備於容納神祖所賜的「神德」，以求其護祐子孫，並保障家族的綿延，宗廟禮器所載的「永寶用」銘文意即在此。所以使銘文永垂不朽的目的，是禱求對後裔的長久賜福，器主關心的並非歷史，而是信仰上的意義。

同時，祭祀行為包涵了對祖先的追思與繼承，子孫們如何記憶、紀念先祖，對於維繫家族精神具有十分重要的影響。這致使青銅器銘文從純粹的祭祀功能中，發展出簡略紀念家族成就的文字。如果禮器不隨葬於地下，而是放在宗廟禮堂中，則除了祖先能看到器主的告語外，後世子孫也能通過閱讀而得知銘文所述的事件，尤其是西周銘文的位置已從內壁逐漸移至可直接觀察到的部位。雖然子孫紀念祖先只是限於家族血緣之內的需求，但這已足視為初步的歷史意識萌芽。當青銅器銘文開始出現這類家族史事記錄，即標誌着古人在口傳之外，已知使用不易朽壞的青銅器材料製作紀念性的記載，並使所記的內容也一同傳之不朽。

西周中晚期的銘文，不僅止用於祭祀的記錄，也出現了對當時歷史實況的記載。尤其是厲王時期的散氏盤，其銘文內容與祭祀無關，而是兩國之間的盟約。^②由此可見，西周時期的青銅明器^③的銘文已從祭祖衍生為「歷史

^② 現藏於臺北故宮博物院，參見中國社會科學院考古研究所編，《殷周金文集成》（北京：中華書局，1984-1994），亦見中國社會科學院考古研究所編，《殷周金文集成》（修訂增補本）（北京：中華書局，2007）（以下引作《集成》），器號10176。

^③ 筆者此處採用「明器」一詞。按：在儒家將「明器」定義為陶製的隨葬品之前，「明器」均指備於祭用的祥器。古代「作明器」的概念與「修明德」相關，人們希望修「明德」以上達於天，因此「明德」亦成為人們理想的通天之德、受人尊崇之德，和天祐之

記載」，用以紀念國家之事。從青銅器在宗廟的位置觀之，這類「紀念銘文」雖非為一般民眾而寫，其主要作用仍在祭告祖先，以求盟約效用能得到永久的保障，但這種記錄的出現卻顯示了在西周晚期社會中，「歷史意識」已近於成熟。

本文目的即在於從商周人的記錄，客觀地分析、尋找「歷史記載」的起源。這個問題首先涉及對商周文獻類型的考定，以及如何從中探索出歷史記載的萌芽過程。故第一部份即為「商周文獻類型及歷史記載的萌芽」。

在此基礎上，筆者擬先探討「歷史時間」這個觀念性的問題。第二部份為「歷史時間觀念之形成芻議」。記錄時間乃歷史記載最基本的標誌，若事件的記載沒有時間可供對照，則恐難被視為「歷史記載」。時間表現約有兩種：一是將其記錄與某重大事件或儀典做連接；二是有具體的紀年框架。

以前者而言，如果所連接的重大事件或儀典本身有年代可考，自無問題，此記錄也可以排在整個歷史過程中；但若完全沒有記載日期，則此種記錄只能表示兩件事的相對時間關係，當時之人或許可知其詳，卻難供後代作查考之用。這種記時方式過於零散，尚不足以構成歷史時間的記錄系統。如果一個文化中只有此種記時方法，很難說這個文化具有成熟的歷史意識。

反過來說，如果一個文化已習慣採用紀年結構，則代表人們的歷史意識已經成熟。依靠系統性的紀年框架，可以知道所載事件的前後關係，不僅可用於當時，後代亦能藉此了解昔日歷史事件的前後因果關係。

也就是說，「歷史記載」有兩種特性：其一，有意地記錄某事，以使後代知道；其二，把事件過程安置於對應的歷史時間框架中。因此，延續第一部份對文獻類型的探索，第二部份將焦點放在「歷史時間」的形成軌跡上。

第三部份為「春秋以前史官的身份」，關注的問題在於商周「史」字與史官性質的重新考證。由於此一問題已有前輩學者論及，本文僅將前說加以總結，並與前兩個子題作統合性考察。

筆者認為，上述三項問題都必須回到商周出土文獻來重新審視。現有的傳世文獻已足以證明，春秋時期的列國都各自有其獨立的紀年，故中華文明在春秋時期已發展出成熟的歷史觀念，當屬無庸置疑。此外，目前對《尚書》

德。此外，古人將祭祀禮器稱為「明器」，杜預注《左傳》云：明器「謂明德之分器」，亦是希望藉此而通達上天之意。在西周銘文中，常用「秉明德」或「供明德」一類套語，表達子孫歆享祖先在天之靈。參見郭靜云，〈「神明」考〉，載王中江、李存山主編，《中國儒學（第二輯）》（北京：商務印書館，2009），頁400-407。

和《逸周書》的研究成果亦然，學者們推論《尚書》和《逸周書》中時間最早的部分記錄，同樣可追溯至西周晚期。

本文的研究對象與範圍集中於西周晚期以前的出土文獻，希望能釐清這些原始記錄的歷史內涵及其發展軌跡。儘管目前少有學者由此角度來觀察先秦出土文獻，但筆者以為這樣的重新審視，將有助於更深入地理解先民的人生與社會觀念、古代社會的價值觀與精神文化。筆者不敢奢求單憑本文的討論，即能夠得出完全成熟的結論；然可確信的是，透過對商周出土文獻長期演變的綜合觀察，必能對研究中華文明歷史觀念的形成有些許的助益。

二、商周文獻類型及歷史記載的萌芽

商周文字記錄主要有四種：陶器上的刻字、龜甲與獸骨上的占卜刻辭、青銅器上的祭祖銘文，以及沒有保存下來的（或迄今尚未得見的）竹簡或木牘上的「冊」。所謂陶文記載，目前所見亦不過是一、兩個刻文符號，尚未發展為較完整的刻辭，對於本文的研究範圍不起任何作用。故筆者此處僅針對「甲骨刻辭」、「銅器銘文」、「簡冊」三種原始記錄的類型作探究，分析其中的歷史記載萌芽問題。

（一）甲骨刻辭

雖然目前所發現的青銅器銘文比殷商甲骨刻辭時間更早，但甲骨刻辭的內容卻比殷商青銅銘文更豐富。我們可以從刻辭的內容，探索當時的歷史、社會、觀念、信仰、禮儀等諸多問題；與征伐有關的刻辭，向我們揭示了殷商與方國間的關係，並可作古代地理知識的參考；與占卜天象有關的刻辭，反映出殷商時人們對自然的理解；與祭祖有關的刻辭，不僅為我們勾勒出當時人祖先信仰的內涵，亦有助於考證王室中的父子與兄弟關係；其他數種卜辭，也各自提供了研究當時人們生活知識的線索。但從殷商巫師的立場來說，刻辭即是占卜的神秘記錄，它記錄着占卜者與神秘對象的溝通過程，並沒有與占卜和祭禮無關的敘事目的，更不能被視為「歷史記載」。

在甲骨學中，多數學者均贊同胡厚宣的觀點，他認為：

又所謂甲骨文者，亦實非全係卜辭。如甲骨中有甲子表，乃初學習刻者所為；有祭祀表，乃史官備忘所用。武丁時甲骨有記俎於饗之事者，武乙文丁時甲骨有記牛幾之事者，亦皆不得為卜辭也。

又如安陽侯家莊出土「大龜七版」之一，第十五辭「乙酉小臣鬯薰」刻於左骨橋之邊際，無鑽灼卜兆之痕，與同版其他卜辭亦不相連屬，蓋偶然附刻之記事文字也。又中央研究院十三次發掘所得一大龜，其左骨橋之邊際，亦記曰：「丁酉雨，至於甲寅，自出八日，九月。」自丁酉至於甲寅，連雨凡十又八天，此非一平常之事也，故利用龜甲上卜辭之餘間以記之……除此之外，武丁時甲骨中又有所謂：甲橋刻辭、甲尾刻辭、背甲刻辭、骨白刻辭、骨面刻辭，亦皆記事文字。^④

以筆者淺見，此種看法恐有疑問。對殷商時期的人而言，卜甲是一種人與神之間的聯絡媒介。我們若相信古人的信仰不是一種毫無內涵的行禮如儀，殷商時人行占卜之禮亦非沒有意義的迷信，^⑤而是在文化信仰中具有神聖性的禮數，就不能率爾判定殷人會在卜甲上隨意刻寫與占卜、祭禮無關的文句。即使不是卜辭，其他刻寫在卜骨上的「驗辭」、「記事辭」等文字，仍與占卜有密切的關係。

即使從胡厚宣所舉的具體例證來說，仍不能以為與占卜無關。對於胡厚宣所提的例子，筆者理解如下：

1、胡厚宣提及的干支表恐怕不宜視為刻字練習，筆者推測這或許是「天數之表」。如在《合集》^⑥ 22093 卜甲上，也列錄了干支的幾大系列。我們很難想象在那個時代，會僅僅為了練習刻字，就任意消耗掉一塊被視為具有神聖意義的珍貴龜甲。即便理由真是如此單純，又為何龜甲上僅只刻了干支而已？實際上，這件卜甲除干支之外，在右下部另刻有祭祀父丁的卜辭：「丙午朋卜：有歲於父丁，羊」；^⑦ 右上部則刻：「天𠂇量？一月」，右中部又刻了「癸卯卜：量」。「量」字在甲骨文中均作為人名或地名，「𠂇」

^④ 胡厚宣，〈武丁時五種記事刻辭考〉，載氏著，《甲骨學商史論叢初集》（臺北：大通書局，1972），頁467-614。

^⑤ 筆者不建議採用「迷信」概念來討論古人信仰。

^⑥ 中國社會科學院歷史研究所編，郭沫若主編，《甲骨文合集》（北京：中華書局，1982）（以下引作《合集》）。

^⑦ 《墨子·明鬼下》：「歲於社者考，以延年壽。」孫詒讓問詁：「社者，當為祖若。歲於祖若考，言薦歲事於祖及考也。」見王煥鑣撰，《墨子集詁》（上海：上海古籍出版社，2005），頁779。另參見郭沫若，〈釋歲〉：「祭名曰歲者，殆因歲舉行一次而然。」見郭沫若，《甲骨文字研究》（北京：科學出版社，1962），頁131-150。

係「御」和「禦」之本字，有保護除災之義，^⑧所以「天知量」應即占求昊天對「量」的除災保護。^⑨在神貴的乞靈龜甲上另外刻有干支表，儘管干支之後未載卜辭，但我們仍不能據此否定其在祈天活動中，可能具有神秘的象徵意義或作用。雖然今人已難以理解這些作用究竟為何，但很難相信這會是毫無意義的刻字練習。

2、關於祭祀表，也不宜視為「史官備忘所用」，這應是神聖的宗廟表，具有與神祖取得聯絡、祈求家族永續的作用，自然亦不可視為與占卜、祭祀過程無關。

3、關於「知幾之事」，「知」字是指對卜骨進行的某種動作，如加工卜骨之類。^⑩「知」字從「矢」、「口」，故可以隸為「知」（但從金、簡文「知」的字寫法，可推知「知」不會是後期「知」字的本字）。甲骨文中出現「知」字的刻辭記錄，其文句均如「干支知乞骨數」，指出某日要準備「知」三（或五、六、七、八）件乞靈用的甲骨（三骨的出現次數最多）。此種記錄雖不是卜辭，但也和占卜頗有關係，難以釋為單純的「記事文字」。在殷商的信仰中，「知乞骨」絕對是一件神秘之事，否則根本不須先行占卜。在神靈認可這些卜骨，並同意以這些卜骨溝通後，巫師才可用這些卜骨。因此，「知乞骨」刻辭是用來配合占卜過程，且具有神秘作用，不宜逕視為單純的記事文字。

4、關於載有「乙酉小臣𠂇薰」^⑪的卜甲，因其刻辭較多，且均是關於戰爭、護王、求祐等事。然因卜辭本無敘述目的，所以這些內容都很簡略。是故，雖然此卜甲上的其他刻辭都未曾提及小臣𠂇，但不代表所卜問之事都與他無關。從干支日期推算，「乙酉小臣𠂇薰」卜辭所記之事，確實距同一龜甲上的其他刻辭日期約三十七或二十三日，但這並不足以說明任何現象。同

⑧ 參見郭靜云，〈「盧」與「御」：論二字在商周語文中的涵義以及其在戰國漢代時期的關係〉，載東海大學中文系編，《語言文字與教學的多元對話》（臺中：東海大學中文系，2009），頁343-357。

⑨ 《尚書·大禹謨》：「帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬」，或與此處文意相近。參見孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁143。

⑩ 此解參見中國社會科學院考古研究所編，《小屯南地甲骨》（北京：中華書局，1980-1983）（以下引作《屯南》），頁846。

⑪ 《合集》28011。胡厚宣將「薰」釋為「覲」，但甲骨學界一般多釋為「奠」，「奠」即「艱」與「難」字的本字。倘若釋為「覲」，是準確，這也不能否定此刻辭與占卜的關聯性。「小臣𠂇」係人名。

一卜甲上，卜辭間的時間相隔更長者亦屬常有。就此卜甲而言，可能因小臣多艱難，所以巫師必須數次進行相關的占卜；或小臣多艱難的卜辭具有驗辭作用。因為這塊卜甲有部份殘缺，可能致使我們無法完全理解小臣多與刻辭的關係，但無論是龜甲殘缺或不理解，都不能作為否定兩者間具有關聯性的理由。

5、至於「丁酉雨」刻辭的內容，更不可能是無關占卜的記事之辭。在同一卜甲上刻有關鍵的祈雨記錄：

辛未卜，爭貞：生八月帝令多雨？
 貞：生八月帝不其令多雨？
 巳未卜，內貞：周留擒？
 巳未卜，內貞：……留……
 壬戌卜，殷貞：呼多犬罔鹿於麓，八月
 壬戌卜，殷貞：取豕呼罔鹿於麓。
 丁酉雨至於甲寅旬又八日，九月。^⑫

從卜甲所載的日期可知，壬戌日在八月，甲寅日則在九月。但計算干支，兩日必須間隔52天，故壬戌日只能在八月初，甲寅日只能在九月底。以理推斷，卜辭中的辛未日不可能晚於壬戌日，只能比壬戌日早51天。因此，「生八月帝令多雨」的卜辭，應是預先占卜八月的雨露情形。從時間間隔來看，我們應可斷定卜甲上的整個占卜過程。首先，巫師最遲在六月望日左右，先卜問八月時的下雨狀況；其次，從後續的卜辭內容可知，之所以要提早預測雨露，與商王準備在八、九月時狩獵有關。

傳統的狩獵期間是秋分過後（此時春季出生的禽獸已長大），^⑬對有經驗的狩獵者來說，下雨時林中的草木土味較重，周遭的各種聲音也較多，野獸不容易察覺到人馬的味道或腳步。因此古賦描述狩獵時，常出現秋季雨景內容。如漢代張衡〈羽獵賦〉曰：「雨師清路」；〈西京賦〉亦云：

於是孟冬作陰，寒風肅殺。雨雪飄飄，冰霜慘烈。百卉具零，剛蟲搏摯。爾乃振天維，衍地絡。蕩川瀆，簸林薄。……在彼靈囿

^⑫ 《合集》10976。

^⑬ 見《周禮》中有關漁獵的規定。

之中，前後無有垠鍔。虞人掌焉，為之營域。……麌鹿麋麋，駢田
偪仄。……華蓋承辰，天畢前驅。^⑯

「天畢」或謂「天網」，即黃道西宮之畢宿。王出宮狩獵時，前車掛天網旗。當畢宿天網運行到天中時，正逢多雨季節，所以畢宿又謂「雨師」，可知無論戰國或兩漢時期，是否下雨這件事在狩獵季節都是相當的。

殷商巫師既然預早占卜了「帝令多雨」，自然無法立時驗證，只能等到事後再刻上驗辭。「丁酉雨至於甲寅旬又八日」，應即是「帝令多雨」的驗辭。雖然降雨時間已在九月，但關於八月進行的卜問，未必都在當月靈驗，這在邏輯上並無矛盾。胡厚宣的解釋是：「連雨凡十又八天，此非一平常之事也，故利用龜甲上卜辭之餘間以記之」，但實際上，連雨18天並非罕見之事，這條刻辭並非與卜辭無關的「記事辭」，而是對應於問辭的驗辭。

筆者選擇由胡厚宣所舉的例子來重新審視甲骨刻辭的類型，旨在說明：雖然有些刻辭不是直接卜問某事，但其內容仍與占卜或祭祀有關。不僅上例所記，所有的甲骨刻辭都應視為與占卜、祭祀有關的記載。所謂「記事辭」，恐怕仍離不開占卜或祭祀活動，其目的也和一般「記事」不同。甲骨刻辭用以記錄人與自然神、祖先之間的聯絡，故既不詳述事件，更沒有歷史記載的作用。祭禮與占卜都是屬於人與神秘對象之間的溝通，祭祀是為了求得保祐，占卜是為了祈求靈驗，故兩者都可歸入祈禱的範疇。

雖然研究中國古代文明的學者常將甲骨卜辭當作歷史文獻來用，但其在殷商社會中的用處並非如此。是故，唯有回到古人的情境中，才不致對這些珍貴文獻的原始性質產生誤解。甲骨卜辭既屬「祈禱記錄」，斷不可以今人的用法解釋古人的觀念，強將甲骨卜辭歸入歷史記載之類。殷商之後，雖卜骨的傳統仍舊存在，先民也繼續刻寫甲骨卜辭，但甲骨文規模越來越小，所以在甲骨刻辭上始終未曾出現真正的「歷史記載」。

（二）青銅明器之銘文

青銅器銘文的整體歷史比甲骨文要長得多。從殷商以降直至戰國末期，青銅器銘文歷經了漫長的發展與演化。陳夢家曾歸納西周金文的類型如下：

^⑯ 張衡撰，張震澤校注，《張衡詩文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986），頁263、61-63。

西周金文的內容是多種多樣的，大別之可為：（1）作器以祭祀或紀念其祖先的，（2）記錄戰役和重大的事件的，（3）記錄王的任命、訓誡和賞賜的，（4）記錄田地的糾紛的。（4）很少，（2）雖有而不如（1）（3）之多。^⑯

依筆者淺見，雖然陳夢家準確地點出了西周銘文的主題，但若作為分類，則可能有些不妥。因為「記錄戰役和重大的事件」、「記錄王的任命、訓誡和賞賜」，與「紀念其祖先」應屬同一類銘文。在銘文中，祭祖的文字，和描述王任命、賞賜的文字是同時出現的，有時同一篇銘中也會提及一些國家大事。^⑰顯見這些內容不是可以遽然區分的。筆者此處將從發展演化的角度切入，將銘文重新分為以下幾種類型。

1、族徽

從殷商時期的銅器銘文來說，目前雖已發現幾千個帶有銘文的青銅器，但大部份都只有一個字，即器主的族徽或名號。此類銘文在周代最為常見。

2、祭祖

除族徽外，另有許多字數不超過十字的殷商銘文，其所載多是器主的名號及其祭祀對象的諡號，例如：「某誰作父甲（乙、丙……）寶彝」。兩周時期，此種格式的銘文依然很多。且綜觀商周時期的銘文，無論繁、簡，必定都有這個部份。顯見祭祖一直是寫作銘文的唯一重點，已無庸置疑。

3、被賞賜後祭祖

在目前已知的數千篇殷商銘文中，字數達到十幾至二十幾字者，百中尚不得一。這些銘文最基本的內容是：王侯賜下重禮，而受禮者用之製造禮器，以祭祀本族祖先，如樊方鼎^⑱所錄：

^⑯ 陳夢家，《西周銅器斷代》（北京：中華書局，2004），頁400。

^⑰ 基本上，「記錄田地的糾紛」的銘文只有散氏盤，這確實是很特殊的例子，筆者將於下文作專門討論。

^⑱ 別名：周婦鼎、樊鼎、樊齋、女樊鼎，《集成》器號2579，現藏於上海博物館。

嬖薰（觀）於王，癸日，商（賞）嬖貝二朋，用乍（作）嬖尊彝。⑯

此種銘文格式在西周早中期依然可見，如：

才（在）戊辰，匱（燕）侯易（賜）白（伯）矩貝，用乍（作）父戊尊（尊）。⑰

直至西周中晚期，雖然銘文的格式出現變化，如在結尾處皆出現「子孫永寶用」等文句，但賞賜與祭祖一直都是西周銘文的兩個主要部份。

4、賞賜之禮與祭祖之禮

無論商代或周代，均有上述簡略式的銘文出現，不過銘文在殷商末期以來的發展中，逐漸出現了一些其他的敘述，使整體內容更形完整。例如載明器主被賞賜的地點，描述賞賜的禮儀流程，或指出周遭的其他情形。在目前發現的殷商銘文中，只有幾件帝辛時期的禮器銘文內容比較豐富，如：

乙亥，子易（賜）小子屮，王商（賞）貝才（在）襄帥，屮用乍（作）父己寶尊（尊）。⑲

⑯ 此外，下列18件殷商晚期的青銅器上，皆載有類似的銘文：鄧鬲，《集成》器號741，藏處不明；乙未鼎，《集成》器號2425，藏處不明；龔祠方鼎，《集成》器號2433-2434，現藏於美國紐約羅比爾氏、香港思源堂；饗鬯馬鼎（別名：戊寅作父丁方鼎），《集成》器號2594，藏處不明；小子虩簋，《集成》器號3904，藏處不明；匱簋（別名：亞匱作祖丁簋），《集成》器號3940，現藏於北京故宮博物院；京簋（別名：邇簋），《集成》器號3975，現藏於北京故宮博物院；卿簋（別名：亞卿父乙簋），《集成》器號3990，藏處不明；小臣𠙴卣，《集成》器號5378-5379，現藏於日本東京某氏處；駁卣（別名：駁卣），《集成》器號5380，藏處不明；小子省卣，《集成》器號5394，現藏於上海博物館；宰甫卣，《集成》器號5395，現藏於山東荷澤市文物展覽館；小子啟卣，《集成》5965，藏處不明；小子夫尊，《集成》器號5967，現藏於臺北故宮博物院；執尊，《集成》器號5971，藏處不明；子黃尊，《集成》器號6000，現藏於西安市文管會；執作父癸角，《集成》器號9100，現藏於上海博物館；文婦己觥，《集成》器號9301，藏處不明。

⑰ 西周早期伯矩鬲，《集成》689，現藏於首都博物館。

⑲ 小子屮鼎（別名：小子射鼎），《集成》器號2648，藏處不明。

王易（賜）小臣告，渴積五年，告用乍（作）富（享）大子乙家祀尊（尊）。叢父乙。^㉑

丙午，王商（賞）成掣貝廿朋，才（在）闔室，用乍（作）父癸寶鑾。唯王饗闔大室，才（在）九月。鯀。^㉒

辛亥，王才（在）廙，降令曰：歸福於我多高處山，易（賜）釐，用乍（作）毓祖丁尊（尊）。^㉓

癸亥，王述於乍（作）冊般新宗，王商（賞）乍（作）冊豐貝，太子易（賜）東大貝，用乍（作）父己寶鑾。^㉔

庚申，王才（在）闔，王各，宰橈從，易（賜）貝五朋，用乍（作）父丁尊（尊）彝，才（在）六月，唯王廿祀，翌又五。^㉕

戊辰，弔師易（賜）肆口戶匱（囊）貝，用乍（作）父乙寶彝，才（在）十月一。隹（唯）王廿祀，營日，遘於妣戊武乙爽豕一。^㉖

丙辰，王令弔其貺麗殷於峯田，危賓貝五朋，才（在）正月，遘於妣丙彤日大乙爽，隹（唯）王二祀，既訊於上下帝。^㉗

乙巳，王曰：尊（尊）文武帝乙宜，才盥（在召）大廳，遘乙，翌日丙午，魯，丁未，□。己酉，王才（在）棕，弔其易（賜）貝，才（在）四月，隹（唯）王四祀翌日。^㉘

^㉑ 小臣告方鼎（別名：小臣缶方鼎），《集成》器號2653，現藏於北京故宮博物院。

^㉒ 戟掣鼎，《集成》器號2708，現藏於考古研究所安陽工作站。

^㉓ 毓祖丁卣，《集成》器號5396，現藏於北京故宮博物院。

^㉔ 作冊豐鼎（別名：作冊豐鼎、父己鼎），《集成》器號2711，藏處不明。

^㉕ 宰橈角，《集成》器號9105，現藏於日本京都泉屋博古館。

^㉖ 肅作父乙簋（別名：戊辰彝），《集成》器號4144，現藏於美國華盛頓弗里爾美術博物館（Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Washington, DC, USA）。

^㉗ 二祀弔其卣，《集成》器號5412，現藏於北京故宮博物院。

^㉘ 四祀弔其卣，《集成》器號5413，現藏於北京故宮博物院。

乙亥，𠂇其易（賜）乍（作）冊擊□玆，用乍（作）祖癸尊（尊）彝，才（在）六月，隹（唯）王六祀翌日。^㉙

己酉，戌鈴尊（尊）宜於鑿（召）康廩帶九律，帶商（賞）貝十朋、巧孔，用宜丁宗彝，才（在）九月，隹（唯）王十祀，魯日五。隹（唯）來束。^㉚

在數千件殷商時期的銘文中，只有上述幾件銘文的內容較長。端視其內容，仍然不離開祭祀，差異處僅在這些銘文較先前者，更詳細地描述了祭祀祖先妣考的過程而已。

在西周早期，此類銘文字數同樣不多，但其內容結構相當清楚，如保侃母簋曰：

保侃母易（賜）貝於庚宮，乍（作）寶餕（簋）。^㉛

上述殷商銘文常記錄有「遷於妣戊武乙奭冢一」之類的祭祖細節；西周銘文中，此類內容並不多見，但卻相對地開始詳述起器主受賜的過程。

臨近西周中期，此種銘文已呈現格式化的傾向：先指出時間和地點，接着描述賞賜流程，最後被賜者因「對揚王休」而作寶器，如：

王才（在）魯，蔡易（賜）貝十朋，對飴（揚）王休，用乍（作）宗彝。^㉜

隹（唯）九月初吉戊戌，王才（在）大宮，王姜易（賜）不壽裘，對飴（揚）王休，用乍（作）寶。^㉝

^㉙ 六祀𠂇其卣，《集成》器號5414，現藏於北京故宮博物院。

^㉚ 戌鈴方彝，《集成》器號9894，藏處不明。

^㉛ 《集成》器號3743-3744（器蓋銘同），器現藏於意大利羅馬國立東方藝術博物館（Museo Nazionale d'Arte Orientale, Roma, Italy），蓋現藏於北京故宮博物院。

^㉜ 西周早中期蔡尊，《集成》器號5974，藏處不明。

^㉝ 西周中期不壽簋，《集成》器號4060，現藏於北京故宮博物院。

到西周中期以後，在這個既有結構之後，又增加了「子孫寶用」的祈禱套文。自此以降，幾乎所有銘文都要在結尾處提到這句話，如夷王時期的大鼎即曰：

隹（唯）十又五年三月既霸丁亥，王才（在）靈晨宮（歸脹宮），大以卒（厥）友守。王鄉（饗）醴，王乎（呼）叢大（膳夫）駛召大以卒（厥）友入攷。王召走馬雁令取誰（駉）鷗卅二匹易（賜）大，大擇韻（拜稽）首，對飄（揚）王天子不（丕）顯休，用乍（作）朕刺（烈）考己白（伯）孟鼎，大其子子孫孫萬年永寶用。^㉔

此種格式依然可見於西周晚期銘文，如幽王時期的柞鐘載曰：

隹（唯）王三年四月初吉甲寅，中（仲）大師右柞，柞易（賜）截、朱黃、鑾（鑾）嗣（嗣）五邑佃人事，柞擇手對飄（揚）中（仲）大師休，用乍（作）大鑠（廩）鐘，其子子孫孫永寶。^㉕

從上述四種典型的銘文格式可見，無論長短繁簡，「某誰作給某祖先的尊彝」這句話始終都是必須存在的重要部份。對商周人而言，祭祀祖先一直是銘文表達的最重要的意涵，而製造銅器的目的亦在於此。

除了祭祀祖先外，描述製造器物前，器主本人如何受到王侯賞賜，則是銘文的第二個重點。較簡略的銘文可能僅指出器主受賜的福祉，較詳細者則會詳述受賜過程。西周中期，雖然銘文的句子逐漸增長，描述更多細節，但內容都只圍繞賞賜的禮節。到了西周中晚期，賞賜之禮已明顯成為銘文的第二個主題，甚至描述賞賜的字數還多於描述祭祖。但值得注意的是，並非所有銘文都會提到賞賜，因此祭祖仍是製作青銅器時無可取代的理由，受賜雖然重要，但始終都只是居於次要地位，屬於配合性質的條件。

乍看之下，這些賞賜記載只不過指出製造禮器的具體情況而已，似乎缺乏深切的內涵。但回到商周先民的立場來思考，為何這些賞賜之事會成為青銅器銘文上傳之不朽的主題？這個顯然是個至關緊要的問題。在商周時期的

^㉔ 《集成》器號2807-2808，現藏於北京故宮博物院、臺北故宮博物院。

^㉕ 編鐘，《集成》器號133-140，現藏於陝西省博物館。

觀念中，王被視為上帝的表現者，殷商的王甚至可稱作「帝」，而周代的王則稱為「天子」。因此，王所賞賜之物不僅有實際價值，更具有神聖、神秘的象徵意義，亦即等同於崇高的「天恩」。既然接受了上帝或皇天賜予的神寶，領受天恩者自然必須告知祖先，同時謝祖承祐，將此等重器供奉「永寶」，並祈求祖先繼續保祐後代子孫。

商周人的家族觀念相當濃厚，每位家人的成就都與祖先有關。天子賜恩的對象是家族，故必須上告祖先，一同分享此等榮耀。況且天子的賞賜本來就具有祭祀祖先和地方族社的性質。如《左傳·昭公十五年》冬十二月，有言曰：「諸侯之封也，皆受明器於王室，以鎮撫其社稷」。^㉖由此可見，此傳統一直存在於春秋戰國時期。國內一切家族對祖先的祭祀，都被視為關乎全國的大事；來自每一家族祖先的保祐，都有助於國家整體的永續與寧靖。雖然有時候賜命者並非王的身份，而是次一級的統治者，但他還是掌握了崇高的權威和治理國家的權力，其地位依然具有神聖性，所賜的禮品同樣含有神聖的象徵價值。

青銅明器上之銘文均有告神求福的作用，因其作用是告神與祈禱福壽，故主要「讀者」是神祖；當禮器隨葬後，也只有神祖才能閱讀銘文內容。因此，青銅器銘文的寫作目的並非將國家大事垂於不朽，使後代盡知其詳；而是祭告神祖、祈求保祐，藉以使家族所受之天恩能永垂不朽，讓後代「永寶用」。這種記錄目的與歷史記載明顯不同。

換言之，被賞賜者必須回報天恩、祭祀祖先，以求世代綿延不絕，後裔能永久受用天祐，以延長家族的存續。在這種完整的信仰中，賞賜與祭祖彼此結合，成為「禮」的整體，兩者均為「禮」中不可或缺的環節。^㉗

在殷周社會中，祖孫之間的血緣關係逐步被推展為君臣間的禮儀制度。祖孫與君臣之間的交合必須相輔通同，從家族到國家，都必須與宇宙的節律相協和，進而達到社會整體的「萬年無疆」。所以銘文的作用，依然離不開宗廟祭禮的概念。在《禮記》中仍保留了此一觀念，強調天地、祖孫、君臣

^㉖ 杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁2129。

^㉗ 關於此說，劉華夏已有相關論述，參見 Крюков В. М., “Дары земные и небесные: к символике архаического ритуала в раннечжоуском Китае”（天禮與人禮：論及西周禮儀的象徵），Этика и ритуал в традиционном Китае. Москва: Наука, 1988; Крюков В. М., Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу（文與禮：試論殷周銘文）。Москва: Памятники исторической мысли, 2000。

等一切上下關聯的相互配合，如《禮記·哀公問》曰：

非禮無以節事天地之神明也，非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也。……孔子遂有言曰：「內以治宗廟之禮，足以配天地之神明；出以治直言之禮，足以立上下之敬。」^{③8}

既然青銅器銘文實係商周「宗廟之禮」的關鍵部份，器主被王賞賜、承受天恩之事，便與祭祖產生了直接的關聯。

據上所述，商周銘文所記載的賞賜內容均與祭祖有關，因此銘文同樣屬於「祭禮記錄」，而非「歷史記載」。

5、祭禮記錄與具體的歷史背景

從上述四種銘文分類來看，銘文的重點無疑都是領受天恩，進而製造明器以祭祀祖先。然而自殷末起，銘文上所見受王賞賜的原因，均是器主完成了王的某些命令。這些命令一般多與戰爭有關，例如征伐方國，等等：

丁卯，王令宜子會西方於省，隹（唯）返，王商（賞）成鼎貝二朋，用乍（作）父乙鬻。^{③9}

庚午，王命寧襄省北田四品，才（在）二月。乍（作）冊友史易（賜）匱（囊）貝，用乍（作）父乙樽（尊）。^{④0}

乙巳，子令小子叡先以人於董，子光商（賞）叡貝二朋。子曰：「貝，唯丁蔑汝曆。」叡用乍（作）母辛彝，才（在）十月

^{③8} 在《小戴禮記》中亦有「非禮無以節事天地之神也」的記載，句中闕一「明」字。參見鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記注疏》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁2115-2116。然《大戴禮記·哀公問》保留了此字，參見戴德，《大戴禮記》（《四部叢刊初編》本，臺北：臺灣商務印書館，1967年據上海商務印書館縮印無錫孫氏小湊天藏明嘉趣堂本影印），頁5。根據筆者對神明觀念的研究，原文中的「神明」應即指天地交合的媒介。參見郭靜云，〈「神明」考〉，載王中江、李存山主編，《中國儒學（第二輯）》，頁400-407。

^{③9} 戍鼎（別名：俎子鼎、宜子鼎），《集成》器號2694，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^{④0} 寧襄鼎（別名：寢農鼎、父乙鼎），《集成》器號2710，藏處不明。

二。隹（唯）子曰：「令望夷方。」^⑪

乙亥，王歸才（在）彙師，王饗酒，尹光遷，唯各，商（賞）貝，用乍（作）父丁彝。唯王征井（邢）方。^⑫

癸巳，颯商（賞）小子匱十朋，才（在）上匱，（唯）颯令伐夷方，匱賓貝用乍（作）文丁樽（尊）彝，才（在）十月四。冀。^⑬

丁巳，王省夔且，王賜小臣艅夔貝，隹（唯）王來征夷方，隹（唯）王十祀又五，彤日。^⑭

因為絕大多數的殷商及西周早期銘文未提及當時發生的歷史事件，無法繫於具體的時空環境中，只能純粹當作「祭禮記錄」。然而上舉的幾篇銘文雖同是信仰性質的「祭禮記錄」，但因其詳舉當時的歷史事件，利於後人在歷史時空裡為其尋找線索，與當時的國事作連接。對今人而言，此類銘文已可歸入歷史的時間脈絡中。惟不能忽略的是，雖然這些銘文內容可直接對應國家史事，但仍非以記錄史實為目的，不能視之為具歷史意識的記載。從這幾條銘文的內容也可以看出，文中雖載明商王征伐方國，卻未曾描述戰況、結果如何。況且，現存殷商時期帶銘文的器物共有數千件，提及歷史背景的銘文亦不過上述幾件而已，可見此類文獻數量極少，不具有普遍性和代表性。

換言之，這些記錄不僅沒有歷史記載的目的和最基本的標誌，更缺乏敘事結構。描述戰爭或其他國家大事並非創作銘文的目的，其重點還是祭祖。只是在極少數的祭禮記錄上，偶爾出現描述實際情況的文字。青銅明器本身的作用乃實現神與人、祖與孫之間的連絡，以追求、保障家族的綿延，國家歷史或其他人間事務並非其關鍵之處。

事實上，大凡古文字的起源率皆如此。文字的發明與使用，並非基於歷

^⑪ 小子匱卣，《集成》器號5417，現藏於日本神戶白鶴美術館。

^⑫ 遷方鼎（別名：乙亥父丁鼎、尹光方鼎），《集成》器號2709，現藏於英國倫敦不列顛博物館（British Museum, London, UK）。

^⑬ 小子匱簋，《集成》器號4138，現藏於聯邦德國某氏處。

^⑭ 小臣艅尊（別名：小臣艅犀尊），《集成》器號5990，現藏於美國舊金山亞洲美術博物館布倫戴奇藏品（Avery Brundage Collection, Asian Art Museum of San Francisco, San Francisco, California, USA）。

史觀念或其他世俗事務考量，而是在信仰上亟需一種可作為人、神溝通媒介的符號系統，才導致文字的肇始。在這個時期，古人並不會去考慮如何留給後人了解當下生活狀況、國家大事的線索，更不會突發奇想，為了記載歷史而發明文字。同樣的，在銘文發展的過程中，除與祭禮相關的內容之外，一些比較外圍的細節、訊息都是到了後期才逐漸開始出現的。幸有這些細節，才使今人不僅能了解祭禮的內涵，還可以作為當時歷史情況的重要線索。

西周早期的銘文與殷商時期相同，提及當時歷史情況者極少，如過國伯簋曾記有周伐荊楚之事：

過白（伯）從王伐反荊，孚金，用乍（作）宗室寶尊（尊）
彝。^{④5}

過國伯簋的記錄同時提及了具體的國家戰爭與祭祖之事。昭王時期的作冊矢令簋亦言：

隹（唯）王於伐楚白（伯），才（在）炎，隹（唯）九月既死
霸丁丑，乍（作）冊矢令尊（尊）俎於王姜，姜商（賞）令貝十
朋、臣十家、鬲百人，公尹白（伯）丁父兄（貺）於戌，戌冀，罰
(司)氣，令敢斄（揚）皇王室，丁公文報，用頤（拜）後人富
(享)，隹（唯）丁公報，令用彝辰（揚）於皇王，令敢辰（揚）
皇王室，用乍（作）丁公寶殿（簋），用尊史（尊事）於皇宗，用
鄉（嚮）王逆遯（導），用飼寮人，婦子後人永寶。^{④6}

^{④5} 《集成》器號3907，現藏於遼寧省旅順博物館。

^{④6} 《集成》器號4300-4301，現藏於法國吉美博物館（Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Paris, France）。關於文中有「用鄉王逆遯」之句，西周早期的仲禹簋亦有「用鄉王逆彌」（《集成》器號3747，現藏於美國芝加哥美術館（Art Institute of Chicago, Chicago, Illinois, USA）），伯者父簋皆有「用鄉王逆彌」（《集成》器號3748，現藏於美國華盛頓弗里爾美術陳列館）。「彌」和「筮」都是「道」（導）的古字。以筆者淺見，「逆導」的意思可能與「逆命」相似。《儀禮·聘禮》言：「宰命司馬戒眾介，眾介皆逆命不辭。」鄭玄注：「逆，猶受也。」參見鄭玄注，賈公彥疏，《儀禮注疏》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁625。也就是說，器主用這件禮器來表示自己謹受王之導。至於「遯」字，與「道」字讀音相通，其寫法金文作「𢂔」，楚文作「𢂕」，均與「道」字相近，或許因此而發生了混淆。是故，筆者推論「遯」係「道」的異文。關於此問題，參見郭靜云，〈由商周文字論「道」的

「炎」是周與楚之間的地名。整體看來，儘管銘文所指的地點與歷史時刻都很具體，但銘文內容仍局限在祭禮上。

6、西周中期後銘文的「歷史化」

比較不同時期的商周銘文，即使是最簡略的銘文裡，也必定有「某誰作給某祖先的尊彝」這句套語；而內容較為豐富的銘文，這句話同樣是固定出現的內容。由此可見，祭祖在商周金文中均是最重要的目的。然而，原本僅圍繞着祭祖而展開的銘文內容，在西周中晚期時開始出現了一些變化。易言之，後期不僅出現了字數較多的銘文，其表現的重點也不一致。

殷商與西周早中期的銘文中，內容較豐富者除了提及祭祖之外，第二個重點即為描述賞賜之禮。及至西周中晚期的銘文，在祭祖的內容之後，則以「子孫永寶用」一語為重點，賞賜部份僅在內容較豐富的銘文中才會提及。由此可見，對西周中晚期先民而言，賞賜的重要性已落居第三位，祈求護祐子孫的內容更為要緊。從西周中晚期以來，祈求「子孫永寶用」已成為銘文的必備部份。當然我們可以推論，這件青銅明器可能是在未受賞賜的狀況下，製造來祭祀祖先用的。但即使沒有賞賜，早期銘文也僅有「某誰作給某祖先的尊彝」一語；而西周中晚期以來，幾乎所有的青銅器銘文皆有「子孫永寶用」的禱文。此種發展顯示了時代觀念的演化，頗具代表性。

關於西周銘文的內容，羅泰曾提出銘文結構可分為「昔日」、「今日」、「後日」三部份，「昔日」是指器主與其祖先功勞的選錄；「今日」是指接受賞賜的描述以及賞賜禮品的敘錄；「後日」是指以「萬年永寶」、「子孫寶用」等禱辭表達對未來的希望。^⑭此說固然不錯，但實際上只能描述西周後半葉的銘文結構，西周早中期的銘文尚未具有這種特徵。殷商與西周早期銘文的重點都是器主對祖先的崇拜，所以由時間觀念而言，既無關於昔日之描述，更不必提到對未來的希望。在這個時期，僅有少數銘文上可發現「昔今後」結構的萌芽，如被斷代為康王時期的大盂鼎，其銘文曰：

隹（唯）九月，王才（在）宗周，令孟。王若曰：「孟，不

本義》，載宋鎮豪主編，《甲骨文與殷商史（新一輯）》（北京：線裝書局，2009），頁203-226。

^⑭ Lothar von Falkenhausen, “Issues in Western Zhou Studies: A Review Article,” *Early China* 18 (1993): 154.

(丕)顯玟王，受天有(祐)大令(天命)，在珷王嗣玟乍(作)邦……」^⑩

其開頭即描述昔日景況。此外，昭王時期之作冊矢令簋亦言：

令敢辰(揚)皇王室，用乍(作)丁公寶殿(簋)，用樽史(尊事)於皇宗，用鄉(嚮)王逆逸(導)，用飼寮人，婦子後人永寶。

令簋銘文末句有「婦子後人永寶」一語，應是中晚期銘文尾語的雛形，表示祈求禮器將來仍能持續發揮神秘作用。但這些早期發展出來的寫法，直至西周晚期才成為固定的典型規律。

西周中期之銘文，雖已有所謂「後日」的部份，強調祭祀祖先對後裔的作用，然仍少有描述昔日功蹟者。換言之，器主僅止表示對前人的崇拜與祈求，極少敘述、歌頌前人的功業。完整之昔、今、後三段結構銘文，直至西周後半葉才出現，例如著名的大克鼎銘文結構即明顯如此：

[昔]：克曰：穆穆朕文且(祖)師華父恩襄卒(厥)心，寧(寧)靜於猷，盈(淑)懋卒(厥)德，肆(肆)克龔保卒(厥)辟龔王(恭王)，諫辭王家，惠(惠)於萬民，饗(柔)遠能猷(邇)，肆(肆)克智於皇天，頃於上下，得屯(純)亡改，易(賜)釐無彊，永念於卒(厥)孫辟天子，天子明德，覲(景)孝於神，亟(經)念卒(厥)聖保且(祖)師華父，勗(擢)克王服，出內(納)王令，多易(賜)寶休。不(丕)顯天子，天子其萬年無彊，保辭(父)周邦，毗尹四方。

[今]：王才(在)宗周，旦，王各穆廟，即立(位)，肅季右(佑)善(膳)夫克入門，立中廷，北鄉(嚮)。王乎(呼)尹氏冊令善(膳)夫克，王若曰：「克，昔余既令女(汝)出內(納)朕令，今余隹(唯)肅烹乃令，易(賜)女(汝)叔市參同(絅)、笄(中)恩。易(賜)女(汝)田於埶(野)。易(賜)女(汝)田於溥。易(賜)女(汝)井家剗田於蹠(峻)，以卒

^⑩ 《集成》器號2837，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

(厥)臣妾。易(賜)女(汝)田於康。易(賜)女(汝)於田於匱。易(賜)女(汝)田於磧原。易(賜)女(汝)田於寒山。易(賜)女(汝)史小臣、鬻罿(籥)鼓鐘。易(賜)女(汝)井、鑿、劓人鼎。易(賜)女(汝)井人奔於量。敬夙夜用事，勿瀆(廢)朕令。」克擇頡(拜稽)首，敢對凱(揚)天子不(丕)顯魯休，用乍(作)朕文且(祖)師華父寶彝彝。

[後]：克其萬年無疆，子子孫永寶用。⁴⁹

學界對於大克鼎的斷代頗有歧見，《集成》定為西周晚期，馬承源《銘文選》則將之定為西周中葉孝王時期的器物，⁵⁰上海博物館的斷代亦如此。⁵¹其他尚有許多學者視之為西周晚期的器物，多數人都認為這是厲王時期的器物，少數學者則認為是宣王時期的。⁵²至於器物年代何以被定為孝王時期，主要是因銘文上提及恭王時期的「文祖師華父」，然根據銘文的用詞慣例，「文祖」是指年代較遠、地位較崇高的祖先，與固定指稱為器主父親的「皇考」一詞截然有別。如鑿鐘銘文即清楚地將二者區分開來：

追孝於高且(祖)辛公、文且(祖)乙公、皇考丁公。⁵³

由引文可知，「文祖」與「皇考」有所不同，「文祖」一詞應指更前幾代的祖先，而「皇考」才是專指先考。因此，將此鼎斷為孝王時期的說法恐不足採信。若從器型、紋飾、銘文字形與內容等各方面觀之，筆者認為膳夫克組的器物均應屬西周晚期系列。⁵⁴其中，內容最豐富的大克鼎銘文，與西周晚

⁴⁹ 別名：善夫克鼎，《集成》器號2836，現藏於上海博物館。

⁵⁰ 參見馬承源主編，《商周青銅器銘文選》（北京：文物出版社，1986）（以下引作《銘文選》），器號197。

⁵¹ 陳佩芬，《夏商周青銅器研究·西周篇上》（上海：上海古籍出版社，2004），頁240-246。

⁵² 相關研究參見劉啟益，〈西周宣王時期銅器的再清理〉，載中國文物研究所編，《出土文獻研究（第五集）》（北京：科學出版社，1999），頁83-84、106等。

⁵³ 編鐘，《集成》器號246-259，現藏於陝西省寶雞周原博物館。

⁵⁴ 如克鐘（編鐘，別名：十六年克鐘），《集成》器號204-208，現藏於上海博物館、天津博物館、日本京都藤井有鄰館、日本奈良寧樂美術館；克鑄（別名：十六年克鑄）《集成》器號209，現藏於天津博物館；小克鼎《集成》器號2796-2802，現藏於上海博物館、北京故宮博物院、天津博物館、南京大學考古教研室、日本兵庫縣黑川古文化研究所、日本東京書道博物館（彙編）、日本京都藤井有鄰館等。

期著名的銘文應視為同一系列。⁵⁵因為依西周早中期的典型銘文結構，開頭不會先介紹器主祖先的功蹟，而是先描述賞賜之禮。但大克鼎銘文結構並非如此，反而較近似西周晚期的類型。惟西周青銅器斷代問題仍待詳細研究，筆者僅能假設其年代為西周晚期，並確定大克鼎為孝王以後的器物。劉啟益將之定為宣王時期的禮器，可能會是較準確的說法。

總而言之，在孝、夷王之前（甚至厲王之前），極少見銘文有昔、今、後三段完整結構；西周晚期則正好相反，此時字數最長的銘文率皆採用此種結構。西周晚期的銘文是從昔日到後日，恰好構成一條時間連線，且過去與未來之間明顯有不可斷裂的關聯，在「昔日」的部份亦具備了成熟的「歷史內容」。

雖然西周晚期銘文離不開祭祖與承受天恩的主題，其性質也仍屬於祭禮記錄，但其結構已可看出成熟的歷史時間觀念。當然，西周晚期的銘文仍然僅見於宗廟明器上，所以其設定的讀者同樣不是凡人，但撰寫這類銘文的人卻已有了「歷史觀念」。

前幾年在陝西省出土了幾件宣王時期的青銅器，如四十二年速鼎、四十三年速鼎、速盤、單五父方壺、叔五父匱、速盃、單叔鬲等。其中速盤上的銘文載有更豐富的歷史脈絡。速盤在「過去」的這一段，不僅記載了器主的八代譜系，且說明與之相應的歷代王世，起自文王、武王，迄於當時在位的宣王，而且每一段都提及該王世中的歷史事件：

速曰：「不（丕）顯朕皇高且（祖）單公，赳赳（桓桓）克明
憇卒（厥）德，來暨（召）文王、武王達殷，膺受天魯令（命）匍
有四方，並宅卒（厥）董疆土，用配上帝。」

雩朕皇高且（祖）公叔，克速匹成王，成王受令（命），方狹
不富（享），用奠四或（域）萬邦。」

雩朕皇高且（祖）新室仲，克幽明卒（厥）心，頤遠能執
(執)，會暨（召）康王，方襄（懷）不廷。」

雩朕皇高且（祖）惠仲蓋父，蓋龢於政，又成於猷，用會邵

⁵⁵ 如屬於厲王時期的禹鼎，《集成》器號2833-2834，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）、第二件藏處不明；噩侯鼎（別名：王南征鼎），《集成》器號2810，現藏於上海博物館；多友鼎，《集成》器號2835，現藏於陝西省博物館；宣王時期的毛公鼎，《集成》器號2841，現藏於臺北故宮博物院；等西周晚期的青銅器銘文。

王、穆王，盜政四方，廝伐楚荊。

零朕皇高且（祖）零伯，葬（隣）明卒（厥）心不蒙□服，用辟龔王、懿王。

零朕皇亞且（祖）懿仲，赦諫諫，克匍保卒（厥）辟考王得（夷）王，又成於周邦。

零朕皇考龔叔，穆穆赳赳，龢訶（詢）於政，明墮（躋）於德，佐速刺王。……」⁵⁵

速盤接下來的銘文與大克鼎相類，此處不再贅錄。

在前段銘文中，器主的家祖與周朝王祖的功蹟被連接起來，在整個國史的框架裡敘述，彰顯其家史的輝煌。速盤銘文的前段，實與恭王時期的史牆盤銘文相近，史牆盤同樣記載了先王的功蹟偉業：

曰：「古文王，初敷（鑿）龢於政，上帝降懿德大粵（屏），匍（撫）有上下，迨（會）受萬邦。

懿（訊）圉武王，邁征四方，達（撻）殷畯民，永不（丕）巩（恐）狄盧光（且熾），伐尸（夷）童。

憲聖成王，左右穀（綬）餕剛鯀，用肇（肇）畝（徹）周邦。

淵衡（哲）康王，奄尹意（億）彊。

弘（宏）魯邵（昭）王，廣斂（笞）楚刑（荊），往寘（唯貫）南行。

祇覩（景）穆王，井（型）帥宇誨。……」⁵⁶

西周中期的史牆盤銘文是懿王、孝王時期以前極罕見的例子，也是西周晚期速盤銘文結構的先驅。

史牆盤銘文的出現，使我們特別注意盤的形狀、作用，以及同期銘文位置的變化。早期的銘文皆被隱藏在器物內壁上，後來逐漸出現在外側可以直

⁵⁵ 參見陝西省考古研究所、寶鶴市考古工作隊、楊家村聯合考古隊、眉縣文化館，〈陝西眉縣楊家村西周青銅器窖藏發掘簡報〉，《文物》，2003年，第6期，頁4-42；裘錫圭，〈讀速器銘文劄記三則〉，《文物》，2003年，第6期，頁74-77；劉懷君、辛怡華、劉棟，〈速盤銘文試釋〉，《文物》，2003年第6期，頁90-93。現藏於中國文字博物館。

⁵⁶ 《集成》器號10175，現藏於陝西省周原博物館。

接目視的地方，如簋蓋、鐘面上的銘文，如此一來，參加宗廟禮的人們均能方便地閱讀其文字。尤以盤形廣開的器物，其銘文最容易被觀察。鼎用以盛肉，簋用以盛糧，兩者都容易隱藏禮器內部的文字，而盤是裝水的禮器，故銘文始終可清楚得見。因此，雖然製作青銅器銘文的目的是為了告祖，但進入宗廟的人都能看到盤上的記載。

筆者以為，正因為盤的形狀與功能，使盤銘最早發展出敘述式的歷史內在，史牆盤、速盤、散氏盤等銘文雖仍基於告祖的信仰功能，但實際上已是供人閱讀的文體。就這點來說，盤銘可說是最具歷史意義的銘文，也是最早出現詳述「昔日」事件的銘文。盤銘雖有祖先和生人兩種「讀者」，不過僅限於被允許進入宗廟的人士，功能與公開展示的碑文仍有一段差距。

實際上只有西周後半葉，懿王、孝王以後的銘文，才有較穩定的「昔今後」記載結構。到了西周厲王至宣王時期的鼎、盤銘文，其內容除簡略的祭祖記錄外，均已出現最長、最詳細，最完整的昔、今、後三段結構；且其前半部已近似於「歷史記錄」，惟就目的而論，青銅器仍是宗廟重器，銘文上雖記錄了一定的歷史內容，但並不具備歷史記載的功能。

總而言之，西周晚期之前的少數銘文已稍微涉及非祭禮的內容，後人可從此略窺一些當時的歷史訊息。這些非祭禮的內容原屬次要，因此無需詳細描述。然自西周晚期起，我們可以發現本來是少數的次要內容，逐漸演變成青銅器銘文上佔有重要篇幅和關鍵作用的部份。此時的銘文雖仍離不開賞賜與祭祖的主題，但已描述起器主與其祖先的任官經歷，或曾在政治上發揮的作用、具有的功蹟等等。這樣的銘文已具備了歷史記載的雛形，只是其仍以宗廟記錄為目的，故不能以歷史記載視之。換言之，雖然西周晚期銘文仍不屬於典型的「歷史記載」，但在內容上已涵蓋了信仰與歷史兩種內涵。

7、散氏盤

在厲王時期的銘文中，出現了一篇根本無關於祭祀的記錄，此即著名的散氏盤。雖然只有一件，但散氏盤銘文可視為奇特的類型，其文載：

用矢撲散邑，迺即散用田。眉（堦）：自澠涉以南，至於大
沽，一奉，以陟；二奉，至於邊柳，復涉澠，陟雩叡蓬隈以西，奉
於救（播）虢（城）楮木，奉於芻速，奉於芻道，內陟芻，登於廠
源（原），奉剗梓、嗟陵、剛梓，奉於眾（單）道，奉於原道，奉於
周道，以東奉於棘東疆。右還，奉於眉（堦）道，以南奉於儲速

道，以西至於堆莫。眉（堦）并邑田：自根木道左至於并邑奉，道以東一奉，還以西一奉，陟剛三奉，降以南奉於同道，陟州剛，登杵，降棫二奉。矢人有嗣（嗣）眉（堦）田：鮮、且、散、武父、西宮襄、豆人虞丐、衆貞、師氏、右眚、小門人繇、原人虞芳、淮嗣（嗣）、工虎、孝闢（龠）、豐父、堆人有嗣（嗣）荆、丐，凡十又五夫正眉（堦）。矢舍散田：嗣（嗣）土并□、嗣（嗣）馬單（單）壘、挹（邦）人嗣（嗣）工鯀君、宰德父、散人小子眉（堦）田戎，散父、效（教）鼎父、襄之有嗣（嗣）叢、州襄、焚翼鬻，凡散有嗣（嗣）十夫。唯王九月辰才（在）乙卯，矢卑、鮮且、彝旅誓曰：「我既付散氏田器，有爽，實余有散氏心賊，則爰千罰千，傳棄之。鮮且、彝旅罰（則）誓。」迺卑西宮襄、武父誓曰：「我既付散氏溼（隰）田、牆（畛）田。余又爽齧，爰千罰千。西宮襄、武父則誓。」卒（厥）為圖，矢王於豆新宮東廷，卒（厥）左執要，史正中農。⁵⁸

這篇銘文記述，因為矢國攻打散國的城邑，於是被判定必須賠償。銘文中記錄了作為賠償的田土範圍，且列出參與盟誓的人名。最後載明兩國的邊界圖交由矢王執守，而周王特派的史正仲農則持左券以作為此次的文書認證。

在筆者的研究範圍中，散氏盤是極重要的文物，它也是中華文明最早的一份完整「歷史文件」。散氏盤的記載非常奇特，也已經有許多專家作過研究。與其他青銅器銘文不同的是，它並不記錄祭祖之禮，而記載兩國盟誓守約。雖然這至今仍是獨一無二的例子，但僅止這一件器物，就足以證明西周晚期確有歷史文件的存在。不過即使是當作「文件」來看待，散氏盤還是很特殊。自秦漢之後，我們知道有很多歷史文件刻在石碑上，用意在於昭告大眾、垂為鐵證，使人能長知其規範，不敢違抗。但散氏盤卻是寫在宗廟明器上，所以其「讀者」還是限於祖先和出入宗廟的人。散氏以盤銘向祖先報告國事，所以這份歷史文件同時具有告神與祈福作用。若回到盤用以裝水的功能考量，散氏盤的記載一方面是告知先祖，祈求保護國界，另一方面也讓進入宗廟的人都能看到兩國的盟約。

目前在其他青銅器上都未能發現與散氏盤內容近似的銘文。不過，在山西侯馬晉城遺址、河南溫縣武德鎮西張計村遺址，卻發掘出春秋時期的圭、

⁵⁸ 《集成》器號10176，現藏於臺北故宮博物院。

璋、簡形石片，石片上也寫有諸侯、卿、大夫的盟書。⁵⁹這些盟書實係目前考古發現最早非祭祀用途的文字記錄，也是反映當時社會、歷史的重要文件（其中仍有部份石片刻載祭祀、咒文的內容）。

筆者認為，散氏盤上的記錄雖然源自祭祖銘文，但其內容已可連接於東周的非祭祀記錄，盟書可能濫觴於此。

8、總結

從銘文看來，西周晚期之前，中華文明的歷史觀念仍處於形成階段，直至西周晚期社會才有成熟歷史記載的需求。即便如此，恐也尚未產生文化上的突破。西周晚期社會仍未形成「紀年文獻」的類型，所以猶如舊瓶裝新酒，在宗廟祭禮記錄中出現了歷史記載的雛形。必須經過下一步發展，歷史記載與宗廟記錄才被明確地區隔開來，而各國開始寫作屬於本國的「紀年」，由此而後，新酒就有自己的新瓶可裝了。換言之，筆者推論歷史觀念之形成可以追溯至西周晚期；有了歷史觀念之後，相關的文化突破才得以產生，列國的「春秋紀年」也才能有概念、形式上的基礎。傳世的魯國《春秋》，大致上即反映了中華文明最早期的紀年形式。

從春秋時期開始，歷史紀年與祭禮記錄走向了各自的發展脈絡，所以春秋時期的青銅器銘文皆歸於祭禮，基本上已不再出現像西周晚期這類包含歷史記錄的例子。春秋時期銘文的變化很明顯，其中最首要，也是學界都認同的基本變化在於：春秋戰國時期不同國家的銘文明顯趨向多元化，且銘文很長的重大器物較少見（就這點來說，戰國晚期中山王的明器又與其他列國不同）。但筆者要強調的是第二種變化：銘文上描述賞賜的部份日益罕見，甚至在春秋時期的銘文上，「易」（賜、錫）字已不再固定用指上位賞賜臣屬之義，如春秋早期曾國曾伯文簋曰：

唯曾白（伯）文自乍（作）寶殷（簋），用易（賜）簋（眉）
壽黃耇（耆），其萬年子子孫孫永寶用享（享）。⁶⁰

⁵⁹ 參見山西省文物工作委員會編，《侯馬盟書》（北京：文物出版社，1976）；山西省文物工作委員會編，張頌等著，《侯馬盟書》（增訂本）（太原：山西古籍出版社，2006）；程峰，〈侯馬盟書與溫縣盟書〉，《殷都學刊》，2002年，第4期，頁46-49、112；李豔紅，〈《侯馬盟書》《溫縣盟書》與《左傳》盟誓語言比較研究〉，《殷都學刊》，2007年，第3期，頁124-129。

⁶⁰ 《集成》器號4051-4053，現藏於襄陽地區博物館。

曾伯文簋的銘文是很典型的春秋時期銘文。敘述賞賜的文字日趨少見，顯示當時國際社會的情勢變化，在新的歷史情境中，西周「禮」的制度逐漸衰落，列國王侯已不把周王的位置視為神聖的天下中位。春秋時，列國王公傳承周的「天命」概念，開始揚曉列國王公的始祖也承受了天命，更因此高舉自己的身份，不願居於周天子之下，如秦武公、秦景公、晉公的銘文：

秦公曰：「我先且（祖）受天命，商（賞）宅受或（國）。」^⑪

秦公曰：「不（丕）顯朕皇且（祖）受天命，竈又（有）下國，十又二公不羣（墜）才（在）上，嚴龔夤天命，保鑾厤（厥）秦，號事蠻（蠻）夏。」^⑫

晉公曰：「我皇且（祖）唐公，膺受大令（命），左右武王。」^⑬

的確可以說春秋時期發生了「禮壞」的情形，銘文的變化則讓我們更具體地觀察到春秋時期周朝禮制的衰落。

此外的第三種變化，是歷史敘述在東周青銅器上並沒有顯著的發展。

雖然就現代學者的角度來說，商周銘文無論如何都是珍貴的一手史料；但從古人的角度來說，青銅器上的刻字並不是為了記錄歷史，其銘文當然也不會是「歷史記載」，而僅能以「祭禮記錄」視之。只不過從內容發展來看，西周晚期社會已明顯具有「歷史觀念」。傳世文獻如最早的《商書》、《逸周書》、《竹書紀年》等篇，不論在文法和記載方式上，都與西周晚期銘文相近，若論內容，尤其與宣王時期的銘文近似。因此，《竹書紀年》、《商書》或《逸周書》的部份篇章確實可以溯源至西周晚期。歸納這些證據，均指出中華文明歷史觀念應形成於西周晚期。

⑪ 春秋早期秦武公的編鐘和編鎛的銘文，秦公鐘，《集成》器號262-266，現藏於寶雞市博物館；秦公鎛，《集成》器號267-269，現藏於寶雞市博物館。

⑫ 春中期秦景公的銅鎛和銅簋的銘文，秦公鎛，《集成》器號270，藏處不明；秦公簋，《集成》器號4315，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

⑬ 晉公盃，《集成》器號10342，藏處不明。

(三) 簡冊

1、甲骨卜辭裡的「冊」

古偽《尚書·多士》云：

惟爾知，惟殷先人有冊有典，殷革夏命。^④

學界根據此文所言，均認為殷商時已有紀年記錄，即為原始的歷史記載，舉凡商王大事，皆由史官記錄成冊。孔安國云：「殷先世有冊書典籍，說殷改夏命之意。」^⑤曾運乾亦言：「典冊記載因革命之事，汝所稔知也。汝等所致疑者，周代用人之法也。」^⑥屈萬里則注譯說：「冊典，即書籍。你們知道殷的祖先有大小的書冊，（在那書籍裡會記載着）殷國革掉了夏的國運。」^⑦

然而，姑不論古偽《尚書》是否可靠。單據引文所言，首先就無法確定殷人的冊載裡記有「國家大事」，因為這篇文章並未對殷人典冊的內容作出明確的解釋。將「冊」視為歷史記錄，完全是後人主觀地排除其他所有可能性後的臆測。換言之，古偽《尚書》的這句話，並不能用作討論殷商簡冊是否存在，及其內容為何的依據。

目前的考古發現中，雖尚未發現春秋之前的冊書，但甲骨文中卻有「冊」字，故可肯定殷人確實有冊。然而確定「冊」的存在後，還不能確定「冊」的內容，必須進一步由甲骨文中考證相關的記載。

甲骨文有兩種關於簡冊的記錄，第一種出現於占卜戰事的卜辭上，常見於武丁時期：

乙卯卜，爭貞：沚夏再冊，王比伐土方，受有祐？（《合集》6087正）

……沚夏再冊，王比伐舌方……（《合集》6163正）

^④ 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，頁630。

^⑤ 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，頁630-631。

^⑥ 曾運乾，《尚書正讀》（臺北：華正書局，1983），頁217。

^⑦ 屈萬里注譯，《尚書今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁134。

……沚戛再冊鬯舌方……王比，下上若受我祐？（《合集》6160）^⑧

在這些卜辭裡，並未具體描述「冊」的內容，學界一般認為「再冊」是宣佈王命，亦即發佈征伐的命令。但這些卜辭皆是關於祈禱受祐、下上若的記載，^⑨故鄙見以為「再冊」或許與祈禱有關係，其目的未必是宣佈征伐命令。在規劃出兵征伐方國前，名將沚戛再舉冊書而祈禱受祐。

王貴民研究殷商軍制時，已強調了征伐前祭告祖神的重要性：

當時神權思想認為，戰爭的勝負，鬼神從中要起作用。商代甲骨文紀錄着在每次征前，卜問「帝受祐」「帝不我其受祐」？或「下上若」「下上弗弱」？這是告神之禮。出征前祭告祖先神，求得祖先之靈冥冥中保祐，是告廟之禮。^⑩

甲骨文中記載了很多與征伐有關的祭祀和祈禱活動。由此推論，「再冊」可能與出兵之前的祭祀有關，商王告神伐擊，出兵前祈求天地協助與保祐。

考諸《合集》710的卜辭，更可窺見征伐方國之求祐與祭祀祖先考妣的關聯：

貞：燎於高妣己，又侑穀，冊三服，𠂇卯宰。
勿燎於高妣己……
……旁貞：王祐（德）……方，受又又（有祐）。

此處「冊」字無疑指「祭冊」，同時，此一卜甲上也有征伐方國的記錄。換

^⑧ 《合集》6087、6134、6160-6166、6392、6401、6402、6405、6468、7343、7380-7389、7392-7394、7396、7398、7399、7402、7403、7407-7436都有這類的記錄。關於甲骨文「比」字，筆者推論，其與「從」方向相反的寫法，即表達順從之方向也相反，不是王從沚戛，而是王使沚戛從他。若以王的身份來說，難道王從着某誰行事，應是王帥而軍從他才是對的；此外，《詩·大雅·皇矣》「克順克比」之句，可能是表達「順」與「比」相反之義。毛公傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁1567。

^⑨ 關於「下上若」卜辭的考釋，參見郭靜云，〈甲骨文「下上若」祈禱占辭與天地相交觀念〉，《周易研究》，2007年，第1期，頁7-13。

^⑩ 王貴民，《商周制度考信》（臺北：明文書局，1989），頁248。

言之，藉由卜辭的對照，筆者推論出兵前所備舉的冊書即是祭冊。征伐方國前，商王祭神拜祖，祈求獲得保祐。而占卜儀式則顯示征伐將獲得神祖的保祐，戰勝方國之事有「樂祖」、「樂神」之神妙作用。

第二種有關冊的甲骨刻辭則純粹記錄祭祀之事：

己巳卜，爭貞：侯告，再冊，王勿衣，歲？
 庚午卜，爭貞：王歲？（《合集》7408）
 己巳卜，爭貞：侯告，再冊，〔王〕衣……
 庚午卜，爭貞：王重易白歲。（《合集》7412）
 己巳卜，爭貞：侯告，再冊，王勿衣……
 庚午卜，爭貞：王惟易，白歲。（《合集》7410）^{⑦1}

「𡇗」（衣）字在甲骨文中未見有指稱服裝的文例，反而被當作一種祭名。王國維考證認為：「衣為祭名，未見古書，濰縣陳氏所藏大豐敦（簋）云：『王衣祀於丕顯考文王。』案衣祀疑即殷祀，殷本肅聲，讀與衣同……卜辭與大豐敦之衣，殆皆借為殷字，推卜辭為合祭之名。」^{⑦2} 甲骨文中的「自上甲衣至於多毓」卜辭頗為常見，可知「衣」乃指祭祀祖先的大禮。《漢書·韋賢傳》云：「毀廟之主，臧乎太祖，五年而再殷祭」，「殷祭」亦指祭祀祖先的大禮。王國維將「衣」釋為「殷祭」，確實言之有據，當代學者均從其說。^{⑦3}

「歲」則指祭社稷與祖考之祭法，《墨子·明鬼下》保留了「歲」字原義，其云：「歲於社者考，以延年壽」，孫詒讓問詁：「『社者』當為『祖若』。歲於祖若考，言薦歲事於祖及考也」。依此，郭沫若乃作出結論曰：「此與卜辭可互證也。祭名曰歲者，殆因歲舉行一次而然。」^{⑦4} 此說毋庸置疑，亦可知上述卜辭中的典冊均與祭祀祖先有關。

此外從「再」的字義來看，「再冊」通常被解釋為宣佈冊命，恐怕也非妥適的說法。「再」是「備」的本字，《爾雅·釋言二》曰：「備，舉

^{⑦1} 在第一條上「冊」與「衣」之間的字殘缺，筆者根據第二條，補充了「王」字。

^{⑦2} 王國維，《殷禮徵文》（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁6。

^{⑦3} 姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》（北京：中華書局，1989），頁721-723。關於「衣」祭的內容，參見郭靜云，〈夏商神龍祐王的信仰以及聖王神子觀念〉，《殷都學刊》，2008年，第1期，頁1-11。

^{⑦4} 參見張純一編著，《墨子集解》（成都：成都古籍書店，1988年據世界書局1936年初版本影印），頁212；郭沫若，〈釋歲〉，載氏著，《甲骨文字研究》，頁150。

也。」郭璞注引《書》云：「偁爾戈。」《說文·人部》則謂：「偁，揚也。」段玉裁注：「自『稱』行而『偁』廢矣。」《詩·幽風·七月》云：「躋彼公堂，稱彼兕觥，萬壽無疆。」《書·牧誓》亦云：「稱爾戈，比爾干，立爾矛，予其誓。」孔安國傳云：「稱，舉也。」又《左傳·宣公十六年》載曰：「禹稱善人，不善人遠。」杜預注：「稱，舉也。」在這眾多的文例中，「偁」用作動詞的意思並非公佈，而是提、用。舉起祭冊後，殷王出兵征伐方國。

要之，在第二種卜辭上，「偁冊」一詞純粹指「舉起祭祀的冊」。其實大部份祭「冊」都出現在祭祀祖先的記錄裡，如：

辛卯卜：其冊妣辛？（《合集》27560）

丙午，貞：酒入冊祝。（《合集》32285）

□□卜，求祝冊，□毓，祖乙，重牡。（《屯南》2459）

孕毓時，占卜者求祝祖先，擬用祭冊而享祖乙。

在崇拜自然神時，也會用到祭冊，如：

庚寅卜，告……紂尹冊於河迺……（《合集》34256）

在卜辭裡具體地提及了祭河所用的冊。

筆者認為，這兩種卜辭中所謂的「偁冊」皆有祈禱祭祀的意涵。商王不僅必須在出兵征伐方國前舉起祭神拜祖、求祐戰事之冊；在各種祭祀活動中，也會提出祭冊。

在甲骨卜辭中，除「冊」字外，另有從「示」的「祔」（祔）字。古代的「示」字偏旁多用以表達「祭」義，或指出受祭的對象、祈禱神主或集合神主，從「示」的字詞均與祭祀有關，或是對受祭者的尊稱。從卜辭可知「祔」、「冊」兩者的字義並無差別，而「祔」字的結構顯然即是「祭冊」，如：

弮機，^㉕賛，賛重舊冊用？（《合集》31127）

^㉕ 「機」字甲骨文寫作「汎」，筆者認為將該字釋為「畿」或「汎」均不正確。關於此一問題，筆者擬另文考證，此處暫不贅述。

於父丁卯三牢羌十。

□子卜，𠙴舊冊用？（《合集》32076）

甲子卜，𠙴□冊用？

甲子卜，□舊冊用？

𠙴新冊用？（《屯南》1090）

𠙴新冊用？（《合集》34522、34538）

□子卜，𠙴舊冊用？（《合集》32235、34397）

𠙴舊冊用？（《合集》30679、30680、30682）

其侑於之？𠙴舊冊用，十三。（《合集》30681）

𠙴舊冊用，王受祐？（《合集》30678）

岳燎，𠙴舊冊用，三牢，王受祐？（《合集》30414）

𠙴丁祖，冊用，二牢，王受祐？（《合集》27324）

其衆年，𠙴祖丁，冊用，王受祐？

𠙴父甲，冊用，王受祐？（《屯南》2406）

𠙴小乙，冊用？（《合集》27350）

貞：弱祖乙，冊用於之，若？（《合集》27202）

𠙴有羌，冊用？（《屯南》3545）

𠙴茲冊用，十人又五，王受祐？（《合集》27023）

𠙴茲冊用，侑正？大吉。（《合集》30674）

𠙴茲冊用，燎羊卵一牛。（《合集》30675）

「冊」與「冊」是同一字，均為「祭冊」之意。卜辭中所見的「新冊」、「舊冊」、「茲冊」，則應指某種祭祀的固定記錄，主要含有祭品目錄，兼有咒語之頌辭。

王襄早已提出：「周世祭祀有告神之冊……殷之祭時固用冊矣。」此種對殷商簡冊的理解應是準確的。姚孝遂認為殷商有兩種冊：一種是祭冊，另一種則是記載「國家大事」之冊。⁷⁶但這種分別恐怕仍有疑問。殷人有些祭祀活動關係到戰爭等國家大事，祭祀時也會用到冊，然冊文本身並非用以記錄戰況，而是祈禱神祖的保祐。

至少就現存資料來看，我們仍無法證明殷商有記錄國家大事之冊。甲骨

⁷⁶ 于省吾主編，姚孝遂按語編撰，《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996），頁2961-2964。

文關於冊的內容表達很清楚，這是祭祀所用。有些學者說，甲骨文只能代表部份的殷商文字，此外還有其他的文獻存在，包括記事的史冊在內。但我們很難想象處於文獻萌芽期的殷商文明，能夠在文字記事的草創階段就發展出各種多元的文獻類型。倘若殷商有過「歷冊」，但今已亡佚不存，我們又如何從其他客觀資料裡探尋其曾經存在的遺蹟？就目前客觀可靠的甲骨文資料來看，「冊」的內容均是祝禱求祐的記錄，以及對祝禱對象的神秘咒誓文字。其中並無歷冊，也完全無從探討其存在的可能性。僅憑古偽《尚書》中的一段文句，恐無法作為其存在的證據。尤其是本句的意思並非無疑地講史冊，理解為祭禮也可通。《尚書·金縢》另曰：「周武王有疾，周公為之祈福，史乃冊祝。」^⑦充份地表達周初的冊乃「祭冊」。換言之，古人最早所用的「冊」應皆屬「祭冊」。

在後期文化中，此種祭冊依然被用於祭祀活動中。如臺北故宮博物院收藏有唐玄宗與宋真宗時的兩套禪地玉冊，即是天子祭祀地祇所用的「冊命」，宋真宗玉冊言：

維大中祥符元年歲次戊申十月戊子二十五日壬子：嗣天子臣某，敢昭告於皇地祇：無私垂祐，有宋肇基，命惟天啟，慶賴坤儀。太祖神武，歲震萬寓；太宗聖文，德綏九土。臣恭膺寶命，纂承丕緒，穹昊降鑒，靈符下付，景祚延鴻，秘文昭著。八表以寧，五兵不試，九谷豐穰，百姓親比，方輿所資，涼德是愧。溥率同詞，縉紳協議，因以時巡，亦既肆類。躬陳典禮，祇事厚載，致孝祖宗，潔誠嚴配。以伸大報，聿修明祀，本支百世，黎元受祉。謹以玉帛、犧牲、粢盛、庶品，備茲禋禋，式表至誠。皇伯考太祖皇帝、皇考太宗至仁應道神功聖德文武大明廣孝皇帝配神作主。尚饗。

《宋史·禮七》亦記錄了禪地玉冊的內容，與臺北故宮玉冊大致相同，僅少數字句有區別，如故宮玉冊作「萬寓」，《宋史》今本作「萬宇」；故宮玉冊作「降鑒」，《宋史》今本作「降祥」；故宮玉冊作「犧牲」，《宋史》今本作「犧牲」；故宮玉冊作「式表」，《宋史》今本作「式薦」；另外，《宋史》今本無「至仁應道神功聖德文武大明廣孝」等讚美辭，但兩者間並無重大歧義。《宋史》說明宋禮：「辛亥，設昊天上帝位於圜臺，奉天書於

^⑦ 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，頁492。

坐左，太祖、太宗並配西北側向」；「壬子，禪祭皇地祇於社首山，奉天書升壇，以祖宗配」，顯見在祭天、祭地時有封天冊與禪地冊的文書記錄。比較《宋史·禮》與《史記·封禪書》、《漢書·郊祀》，可知宋禮與前一千餘年前的漢禮頗為相近，並保留了其中的許多傳統。而漢禮則源自周禮。

換言之，玉冊即祭冊，刻寫祭冊的傳統應源自商代，惟殷商時期的冊文應不似唐宋或漢代那樣豐富。筆者推測，殷商祭冊裡記載的應是祭品項目，而不會有敘述國家興盛、讚美皇祖等辭語。殷商人占卜「新冊用」、「舊冊用」，是指選擇祭法，漢代以後，每一種祭祀對象均有固定的祭法，已無需另作卜問選擇。所以唐宋所見的禪地冊文亦皆相同。在兩千餘年的禮儀發展過程中，祭冊雖經過各種變化，但其傳統仍是一脈相承的。

2、青銅器銘文裡的「冊」

除祭神用的冊書外，殷商晚期銘文裡開始提到描述賞賜封贈的冊書。商周時期均有賞賜之禮，在青銅器中都有提及王賞、王賜之事，但自西周中期起，青銅器銘文不僅經常描述賞賜之禮，也載有「錫冊」的文字。⁷⁸ 其中常提及「王呼作冊」，顯示奉命賞賜前，須由史官紀錄錫冊。有些銘文之後載明「冊命曰」或「冊賜曰」，直接抄錄錫冊內容。如恭王時期的利鼎載：

唯王九月丁亥，王客於般宮，井白（邢伯）內右，利立中廷，
北鄉（嚮），王乎（呼）乍（作）命內史冊命利，曰：「易女（賜
汝）赤巣市、鑾（鑾）旂，用事。」利擇顙（拜稽）首，對飄（揚）
天子丕顯皇休，用作朕文考潔白（伯）樽（尊）鼎，利其萬
年子孫永寶用。⁷⁹

這是一件非常典型的西周恭、懿、孝王時期的銘文，銘文抄錄了王令「錫冊」的內容。對此學界曾有過討論，因為青銅器銘文抄錄簡冊的內容，且複述了王命中最關鍵的部份，所以應屬二手記載，器主所受的「冊」才是一手記載。但銘文本身的內容並不局限於禮冊記錄，所以仍是一手文獻。

至於抄錄錫冊或封冊，是西周中晚期銘文的核心部份。恭王時期的師毛

⁷⁸ 何樹環認為，「錫命」應是更適合的指稱。參見何樹環，《西周錫命銘文新研》（臺北：文津出版社，2007）。

⁷⁹ 《集成》器號2804，現藏於北京師範學院歷史系陳列室。

父簋銘文與利鼎相當類似，筆者摘錄其冊文部份如下：

內史冊命：「易（賜）赤市」。^{⑧〇}

以下銘文代表了西周恭、懿、孝王時期的典型錫冊模式：

王乎（呼）乍（作）冊尹：「冊易（賜）瘞畫裳、牙僰（襍）、赤鳥」。^{⑧一}

王乎（呼）乍（作）冊尹：「冊賜休玄衣、黹屯（純）、赤市、朱黃（璜）、戈彌咸（戟）、彤沙（綾）、歌必（厚秘）繹（鑾）旂。」^{⑧二}

直至厲王時期依然可見有作冊尹官，如其元年師旅簋^{⑧三}等。陳夢家早已指出，從恭王起才有將宣冊完整地記載於銅器的儀式。^{⑧四}在西周中晚期，同樣的銘文模式相當常見，如中期的吳方彝蓋^{⑧五}、楚簋^{⑧六}、師察簋^{⑧七}、弭伯師耤簋^{⑧八}、害簋^{⑧九}、王臣簋^{⑧十}，晚期的此鼎^{⑧十一}、走簋^{⑧十二}、趨鼎^{⑧十三}、寰鼎^{⑧十四}、寰盤^{⑧十五}，等等。

同時有一些錫冊，除賜命寶貴器物與官服外，還記錄了賜命官職之事。

^{⑧〇} 《集成》器號4196，藏處不明。

^{⑧一} 十三年瘞壺，《集成》器號9723，器蓋同銘，現藏於周原博物館。

^{⑧二} 走馬休盤，《集成》器號10170，現藏於南京博物院。

^{⑧三} 《集成》器號4279-4282，現藏於陝西省博物館。

^{⑧四} 陳夢家，《西周銅器斷代》，頁400-409。

^{⑧五} 《集成》器號9898，現藏於上海博物館。

^{⑧六} 《集成》器號4246，現藏於武功縣文化館。

^{⑧七} 別名：弭叔師察簋，《集成》器號4253-4254，現藏於藍田縣文物管理委員會。

^{⑧八} 《集成》器號4257，現藏於藍田縣文化館。

^{⑧九} 《集成》器號4258-4260，藏處不明。

^{⑧十} 《集成》器號4268，現藏於澄城縣文物管理所。

^{⑧十一} 《集成》器號2821，現藏於岐山縣博物館、陝西省歷史博物館。

^{⑧十二} 《集成》器號4244，藏處不明。

^{⑧十三} 《集成》器號2815，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^{⑧十四} 別名：伯姬鼎，《集成》器號2819，藏處不明。

^{⑧十五} 《集成》器號10172，現藏於北京故宮博物院。

如懿王時期前後的盥簋上，即抄錄了簡冊中命望掌管王家的文字：

王乎（呼）史年冊令望：「死嗣（嗣）畢王家，易（賜）女
（汝）赤匱市、繙（鑾），用事」。^{⑨6}

在恭、懿王時期的免簋銘文中，其抄錄的錫冊內容有命令免輔佐周師，掌管司廩一職：

王受乍（作）冊尹者（書），卑（俾）冊令免曰：「令女
（汝）足（胥）周師嗣叢（嗣廩），易女（賜汝）赤匱市，用
事。」^{⑨7}

西周中期的趨觶^{⑨8}、申簋蓋^{⑨9}、師良鼎、師艅簋蓋^{⑩0}、盃方彝^{⑩1}；西周中晚期的無夷鼎^{⑩2}；西周晚期的南宮柳鼎^{⑩3}、元年師兑簋^{⑩4}、走簋、召壺蓋^{⑩5}、師酉簋^{⑩6}、元年師狃簋、輔師狃簋^{⑩7}、頌簋^{⑩8}、頌壺^{⑩9}、揚簋^{⑩10}等明器的銘文結構均相類，其抄錄的錫冊都是王命令器主繼承其考父的官職。恭王或懿王元年的豆閉簋中同樣抄錄了封冊，載錄周王確認豆閉繼承其考父的邦君之位，

^{⑨6} 《集成》器號4272，藏處不明。

^{⑨7} 《集成》器號4240，現藏於上海博物館。

^{⑨8} 《集成》器號6516，現藏於上海博物館。

^{⑨9} 《集成》器號4267，現藏於江蘇鎮江市博物館。

^{⑩0} 別名：師愈簋蓋，《集成》器號4277，藏處不明。

^{⑩1} 《集成》器號9899，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館），有一些學者推論這是昭、穆王之際的器物，但此假設恐不妥。

^{⑩2} 別名：無專鼎、鄒專鼎、焦山鼎，《集成》器號2814，現藏於鎮江市博物館。

^{⑩3} 《集成》器號2805，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^{⑩4} 《集成》器號4274-4275，現藏於上海博物館。

^{⑩5} 《集成》器號9728，現藏於臺北故宮博物院。

^{⑩6} 《集成》器號4288-4291，現藏於北京故宮博物院、中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^{⑩7} 《集成》器號4286，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^{⑩8} 《集成》器號4332-4339，現藏於美國堪薩斯市納爾遜美術陳列館（Nelson-Atkins Museum of Art, Kansas City, Missouri, USA）、山東省博物館、北京故宮博物院、上海博物館、日本兵庫縣黑川古文化研究所（蓋）。

^{⑩9} 《集成》器號9731-9732，現藏於臺北故宮博物院。

^{⑩10} 《集成》器號4294-4295，現藏於北京故宮博物院。

文曰：

王乎（呼）內史冊命豆閑，王曰：「閑，易女（賜汝）虢（織）衣、卽市、鑾（鑾）旛，用僕乃且（祖）考事，嗣（嗣）窩俞邦君，嗣（嗣）馬弓矢。」^⑪

青銅器銘文的敘述中，賞賜乃至為關鍵之事。器主受周王賞賜即是製造禮器的原因，而銘文上所提到的「冊」，正好就是記錄賜命的「錫冊」。

賞賜之禮乃西周社會從殷商繼承而來的儀禮，前文已列出幾件殷商晚年的賞賜銘文。關於殷周賞禮的發展，黃然偉已有詳細的論述，^⑫此處不再贅言其詳。

如上述，甲骨文中所見的「冊」，與西周的「冊」有些差距。甲骨卜辭提及的「冊」用來祭祀妣祖、神靈，而金文的「冊」則是指某種具備禮儀規格的「錫冊」或「封冊」。由此可推論，古代應有幾種不同用處的冊，但歸根結底，必然又會回到「賞賜」與「祭祀」的關係上。

前文已提到，上者對下者的「賞賜」具有神聖「天恩」的意義。自上往下賞賜，與自下往上奉享，乃共同組成「禮」的整體表現。中華古文明的禮儀制度帶有相當濃厚的信仰色彩，以「賜下」與「享上」為節律，追求達成祖孫、君臣等一切上下關係的和諧，乃至於宇宙、家族、族國的萬年無疆。所以，「賜」、「享」乃是彼此互補，共同構成「禮」的兩個互不可缺之環節。基於「錫」與「祭」之間的神秘、密切關係，我們實不必將西周銘文裡的「錫冊」與甲骨卜辭的「祭冊」分而視之，當作兩種互不相干的文書。因為就性質來說，這兩者均是運用於禮制信仰中的「禮冊」。

在禮制信仰中，作冊賜臣與作冊享神，都在於表達上下之間「禮」的實現。是故，「冊」乃有記錄上下交接之「禮」的作用。

西周賞賜之禮經常在祖廟與祭祖同時進行。對此白川靜有言：

此等禮儀，其所以一定要在祖廟或當地的聖所舉行，乃是因為

^⑪ 《集成》器號4276，現藏於北京故宮博物院。

^⑫ 黃然偉，《殷周青銅器賞賜銘文研究》（香港：龍門書店，1978），頁97-161；劉慶柱、段志洪主編，《金文文獻集成·現代文獻·商周史研究》（香港：香港明石文化國際出版有限公司，2004），冊39，頁457-473。

當時人認為這種場合必須有神明臨鑒纔行；大有在神靈之前詛盟約定的意思。^⑪

學者們發現，冊命禮儀活動都在祖先大廟中的太室裡舉行，「另外，天子在宗周、成周以外舉行冊命，其地點或可於諸侯、臣下的宗廟，如師酉簋銘：『王在吳，各無大廟』」。^⑫ 舉行冊命的地點，可闡明用於賞賜的「禮冊」，與用於享祖的「祭冊」確實有着宗教觀念上的相關性。

黃然偉對銘文日期作過統計，他發現：「據銘文所示，西周知賞賜諱日多在『丁』、『甲』、『庚』三日」。^⑬ 陳漢平則進一步闡釋：

高頻率出現之干支日有：丁亥、庚寅、甲戌、甲寅、戊寅、戊戌、乙卯、丁卯、庚午諸日。……在以上統計結果中可見，干支日中以丁亥、庚午、庚寅等日最為多見，而某些干支日較為少見，某些干支日則未曾見。根據金文紀日中不同干支日出現機率之不同，可作如下推論：（1）某些干支日宜行某些事；（2）高頻率出現之干支日似乎諸事皆宜；（3）從未出現之干支日似乎諸事不宜。^⑭

日象在古代信仰、祭祀、占卜中均具有關鍵性作用。冊命與干支日期的關係，顯示了西周「禮冊」的神秘性。也就是說，冊命禮儀制度雖然在西周社會中有着外顯的政治意義，但其本質依然離不開祭祖信仰的神秘文化脈絡，「禮」的制度根源於祭禮，而後逐漸擴展為一切社會運作制度。

據上所述，殷商甲骨文所描述之「冊」均為「祭冊」，記錄供神的祭禮與祭品清單；西周中晚期銘文所描述的「冊」均為「錫冊」或「封冊」，記錄賜爵的禮數及禮品清單。筆者認為，這兩種「冊」的意義都是基於同一種概念，亦即「禮」的概念。賞禮與享禮實係完整禮制的主要環節，自上賞下者、自下享上者，不可或缺，並蘊含着神秘的象徵意義，亦即祈求上下相通、祖孫相合，以此萬世延壽、國家永興。

關於西周時期是否有純粹「祭冊」存在的問題，筆者推測，祭冊傳統從

^⑪ 白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯，《金文的世界：殷周社會史》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁109。

^⑫ 陳漢平，《西周冊命制度研究》（上海：學林出版社，1986），頁100。

^⑬ 黃然偉，《殷周青銅器賞賜銘文研究》，頁67。

^⑭ 陳漢平，《西周冊命制度研究》，頁53-54。

商代以來一直存在，只因青銅器銘文是宗廟記錄，其內容範圍與卜辭不同，年年月月的祭神拜祖並不在銘文的抄錄內容中。然在考古發現中，春秋晚期以來出現了許多載錄享上祖考祭品的簡牘。

質言之，本人對西周冊命制度的看法與白川靜接近，其謂：

古代貴族制的重大特質就是，王室與貴族之間以彼此的祖靈為媒介，再通過這種性質的賜與，而進行靈的交通與結合。因此，冊命未必一定在王廟，祇要居於這種關係的貴族之宮廟亦可以舉行。在金文裡往往發現它是在王室之外，而可能為受命者之廟所裡舉行。例如：豆閉殷是行於師戲之大室，大師盧殷是行於師量之宮。……

從以上舉述的冊命形式金文中所見之種種特質，我們知道了這個恭懿期的時代，西周貴族社會之秩序業已形成，世襲制也已確立，宗法制復與其政治體制結合，正邁入了安定繁榮的時期。……王國維所認為出自聖人周公之創意的周代宗法制與禮樂，就在周朝歷史的成長當中，如此這般地成立起來。^⑪

西周恭、懿王以後，貴族間的君臣禮儀制度已漸成熟，包含君對臣的冊命之禮，都源自祖宗信仰和祭禮法則。西周社會以家族內的祖孫關係為基礎，發展出君臣、祖靈交通的概念，並從祖靈秩序進一步提出了君臣間彼此交通的秩序。恭、懿王以來，冊命制度涉及西周社會的一切政治關係，然其根本依然離不開其祭祖的信仰。

是故，具有政治涵義的西周「禮冊」，奠基於享祖的「祭冊」傳統。西周晚期之前的「禮冊」雖有宗教和國家政治的作用，然未用於歷史記載。

3、西周晚期「禮冊」內容之發展

據銘文抄錄的內容來看，「冊」在西周後半葉開始出現較明顯的變化。上文提及西周晚期之後的銘文均有昔、今、後三段結構，從中可以看出歷史觀念已趨成熟。實際上，「禮冊」的內容亦出現類似的變化。如前引大克鼎銘文可知，不僅是整篇銘文，連銘文中所記錄的王令也採用昔、今、後連續的結構。周王先說：「克，昔日我已經任命你」，此為過去之事；次曰：

^⑪ 白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯，《金文的世界：殷周社會史》，頁123、125。

「今日我再要重申這條命令」，並接着說明封賜，此為「今事」；「今事」敘述過後，王繼續說明對未來的希望，呼籲膳夫克夙夜恭敬王事，不違抗王命，此為「未來」的部份。這即是西周晚期銘文王令的典型結構。換言之，大克鼎所抄錄的「禮冊」，本身即具有昔、今、後的三節結構。

若觀諸其他西周晚期的「禮冊」內容，皆可發現類似的演化。目前雖礙於西周銘文的斷代問題，我們無法準確認每一王世的錫冊格式，但仍可大略作一些比對。最早開始提及昔日之事的冊文，可能抄錄在乖伯簋銘文中：

隹（唯）王九年九月甲寅，王命益公征眉敖，益公至告。二月，眉敖至見，獻貞（帛）。己未，王命中（仲）侄歸（饋）乖白（伯）彘裘，王若曰：

「乖白（伯），朕不（朕丕）顯且（祖）琰珷（文王、武王），膺（膺）受大命，乃且（祖）克求先王，異自它邦，又（有）芻於大命，我亦弗寃富（享）邦，易女（賜汝）彘裘。」

乖白（伯）拜手顙（稽）首，天子休弗望（忘）小匱（裔）邦，歸芻敢對揚天子不杯（丕丕）魯休，用乍（作）朕（朕）皇考武乖幾王尊簋（尊簋），用好宗朝（廟），富（享）夙夕，好嫿（朋）友零（零）百者（諸）婚媾（媾），用旛（祈）屯（純）衆（祿）永命魯壽子孫，歸芻其邁（萬）年日用富（享）於宗室。^⑩

關於乖伯簋的年代看法不一致，郭沫若認為是西周晚期，馬承源則將之歸為恭王的禮器。^⑪因為乖伯簋的器型較晚，銘文中的一些文句並非典型的表達方式，在確定年代方面實有一定難度，但其與恭、懿王時期的銘文相較，已顯示出更為晚近的發展趨勢，可能是西周中晚期之際或者晚期的禮器。筆者認為也不能排除是孝王、夷王時期禮器的可能性。匱簋^⑫所抄錄的錫冊亦近似於乖伯簋，可能是兩件顯示孝王、夷王時期的錫冊。

^⑩ 別名：乖歸彊伯簋，《集成》器號4331，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^⑪ 《銘文選》器號206，藏處不明。

^⑫ 《集成》器號4321，現藏於藍田縣文物管理委員會。

諫簋^⑯、鄭簋蓋^⑰、師匱簋蓋^⑱、師頴簋^⑲抄錄的錫冊也出現了昔、今的結構，但與乖伯簋不同，屬於結構趨向穩定的典型。諫簋銘文載命冊曰：

隹（唯）五年三月初吉庚寅，王才（在）周師衆宮，旦，王各大室，即立（位），嗣（司）馬共右（佑）諫入門，立中廷，王乎（呼）內吏（史）年冊命諫曰：

「先王既命女（汝）扢嗣（司）王宥（圉），女（汝）某不又昏（聞），母（毋）敢不善，今余隹（唯）或嗣（司）命女（汝），易女（賜汝）攸勒。」

諫拜頓（稽）首……

將錫冊所言譯為語體，即：「周先王已任命你管王室的園囿，你不能不明事理，不敢不善待其事。今我又來延續先王之命。賞賜給你一套馬勒。」筆者認為錫冊所說的「先王」之事，並非刻意詳述古時情景，但僅在敘述上卻已經出現了先後關係，表示今王對先王的傳承。錫冊中有昔日和今日，但沒有對後日的紀錄。錫冊意指繼位的新王重新確定考王的命令。陳漢平將這種錫冊歸類為「重命」，「或謂新王繼位，對先王舊臣重新冊命。」^⑳

諫簋一般被視為孝王時期，^㉑或夷王時期的器物，不過另有一些學者認為應是宣王時期的器物。假設同一王世的錫冊結構必須相同，如速鼎、速盤等，那麼諫簋的冊文應與宣王時期所見冊文不同。例如宣王錫冊除昔日之外，還提及未來的部份，此外賞賜內容不同，文句和字體有別。對照諫簋與匱簋，可以判斷它們應是時代相近的器物，也許可視為孝、夷以後，宣王之前的禮器。

彭裕商根據諫簋的器形和紋飾、銘文的文辭和錫冊內容、銘文中出現的人物等等，作各方面的對照，推斷諫簋是西周中晚期之際的器物，約在夷、

^⑯ 《集成》器號4285，蓋、器同銘，現藏於北京故宮博物院。

^⑰ 別名：鄭敦、毛公敦，《集成》器號4296-4297，藏處不明。

^⑱ 《集成》器號4283-4284，現藏於陝西省歷史博物館。

^⑲ 《集成》器號4312，藏處不明。

^㉑ 陳漢平，《西周冊命制度研究》，頁30。關於「重命」問題，有些學者認為，新王繼位時未必需要對所有的臣屬舉行重命，故「重命制度」是否存在仍有待考查。參見何樹環，《西周錫命銘文新研》，頁289-295。

^㉒ 參見《銘文選》器號288。

厲二世，亦即夷王五年或厲王五年的禮器。^⑫ 筆者認為，彭裕商的見解相當具有說服力。

師瀆簋的錫冊與諫簋頗為接近：

隹（唯）二月初吉戊寅，王才（在）周師嗣（司）馬宮，各大室，即立（位），嗣（司）馬并白（邢伯）親右（佑）師瀆入門，立中廷，王乎（呼）內史吳冊令師瀆曰：

「先王既令女（汝），今余唯繻（縕）先王令，令女（汝）官嗣（司）邑人、師氏，易女（賜汝）金勒。」

瀆拜頓（稽）首……

基本上，它的意思是指今王重新確定先王的命令，雖也有昔、今的關係，但沒有對先王的追述，也沒有提對後日的令旨。只是簡單地說：考王已任命你，今日在我循着先王之命，令你管理邑人。賞賜給你一套馬勒。

有關師瀆簋蓋的年代，馬承源定為恭王或懿王時期，^⑬ 另有些學者定為孝王或夷王的器物。彭裕商同樣考證比對其紋飾、文字、人名，認為走簋、師奎父鼎^⑭、瀆簋蓋三件器物銘提及的司馬邢伯是同一人，三件器物的造型、紋飾、銘文都很接近，應該都是厲王時期的禮器。^⑮ 筆者贊同彭裕商的意見，因為以諫簋和師瀆簋相較，兩者確實頗為接近，可能是同一王世的產物，故諫簋應是厲王五年的禮器。

師瀆簋中的司馬邢伯名為親，最近中國國家博物館新入藏了一件親簋，初定為穆王時期，其銘曰：

隹（唯）廿又四年九月既望庚寅，王在周各大室，即位，嗣（司）工速入佑親立中廷，北鄉（嚮），王呼作冊尹，冊繻（縕）命親曰：

「更（賡）乃且（祖）服作塚嗣（司）馬，女（汝）乃諫訊有鄰取征十鈞，易女（賜汝）赤駉、幽黃（璜）、金車、金勒、旗，

^⑫ 彭裕商，〈也論新出虎簋蓋的年代〉，《文物》，1999年，第6期，頁57-62。

^⑬ 《銘文選》器號238。

^⑭ 《集成》器號2813，現藏於上海博物館。

^⑮ 彭裕商，〈也論新出虎簋蓋的年代〉，《文物》，1999年，第6期，頁60。

女（汝）乃敬夙夕勿虧朕（廢朕）命，女𠂇宮（汝肇享）。」
親拜韻（稽）首……^⑬

依鄙見，據此器物的銘文紀時方式和錫冊結構來看，都不宜視為穆王時期，而應與師瀆簋同樣屬厲王時期的禮器。

關於師瀆簋、師奎父鼎，筆者進一步認為：懿王以後的銘文均載有王在位年數（關於紀年問題，本文稍後再論），而師瀆簋、師奎父鼎皆不載此項。筆者據此推想，這兩件禮器或是共和時期製造的。《竹書紀年·周紀》曰：「共國之伯名和，行天子政。」^⑭ 然而共和當時未被諸侯認同為天子，若有部份貴族繼續將厲王當作天子，甚至繼續以厲王在位年數為紀年，或將共和的統治年間當作無王時期，那麼在銘文中不提及王的在位年數，亦屬情理之常。換言之，我們可以推測諫簋是厲王早期（第五年），走簋是厲王十二年，而師瀆簋、師奎父鼎則是厲王晚期、共和時代的禮器。

除了師瀆簋、師奎父鼎之外，善鼎^⑮、輔師斂簋、習壺蓋應也是共和時代的禮器。

與諫簋、師瀆簋接近的錫冊，還可見於卿簋蓋銘文：

隹（唯）二年正月初吉，王才（在）周邵宮。丁亥，王各於宣射，毛白（伯）內（入）門，立中廷，右（佑）祝卿，王乎（呼）內史冊命卿，王曰：

「卿，昔先王既命女（汝）乍（作）邑，鼎（攝）五邑祝，今余隹（唯）繻橐（鍾就）乃命，易（賜）女（汝）赤市、同（絅）罿黃（璜）、鑑（鑾）旛，用事。」

卿拜韻（稽）首……

卿簋蓋基本上可視為厲王二年或宣王二年的禮器，與卿簋非常接近的頌簋、

^⑬ 尹稚寧，〈由親簋銘文窺探西周冊命禮儀的變化〉，《中原文物》，2007年，第6期，頁79-82。

^⑭ 方詩銘、王修齡輯錄，《古本竹書紀年輯證》（修訂本）（上海：上海古籍出版社，2005），頁58。

^⑮ 《集成》器號2820，現藏於法國巴黎賽爾諾什博物館（Musée Cernuschi, Paris, France）。

頌壺、頌鼎¹³⁴在學術界都被視為宣王三年的禮器，¹³⁵所以鄭簋可能也是宣王的禮器。此外尚有元年師頲簋，應該都是宣王早年的銘文。¹³⁶另一個不能排除的可能性，是這些禮器的器主都是共和時期，接受共和統治的貴族。至於實情究竟如何，還需要從各方面作進一步考察。

宣王前兩、三年的禮器銘文較接近厲王時期，但結構更為完善，可見宣王錫冊已形成了獨特的形貌。¹³⁷宣王四十二、四十三年速鼎所抄錄的即是宣王末年的典型錫冊，或說是西周錫冊發展的最終樣貌。這兩件錫冊不僅明顯有昔、今、後三段，況且對今日的狀況描述也甚為詳細。四十三年速鼎載：

隹冊（唯四十）又三年六月既生霸（魄）丁亥，王才（在）周康宮穆宮，旦，王各周廟既立（位），嗣（司）馬壽右吳速入門，立中廷北鄉（嚮），史減受王令書，王乎（呼）尹氏冊令速。王若曰：

〔昔〕：「速，不（丕）文武膺（膺）受大令（命）匍有四方則（言？）。隹（唯）乃先聖考夾暨先王爵董大令（命），奠周邦肆余弗遐忘聖人孫子，昔余既令女（汝）子夾先王既令女足（汝疋）然兌飴嗣（攝嗣）四方吳蕡（虞林）用宮御。」

〔今〕：今余唯亟乃先且（祖）考，又（有）爵於周邦饗橐（縕就）乃令。令女（汝）官嗣（司）曆人，毋敢妄寧夙夕懃（惠）雍我邦，小大猷零乃專（搏）政事，毋敢不憲（畫）不井（型），零乃訊厯又咨，毋敢不中不井（型），毋巽巽（龔龔）橐橐。隹（唯）宥從迺〔文〕鰥，寡用乍（作）余我一人咎不雀死。」王曰：「速，易女簪（賜汝鬯）一卣、玄袞衣、赤舄、駒車、求較（較）、朱號（鄤）、函斂（軏斂）、虎寃、熏襄、畫轉、

¹³⁴ 《集成》器號2827-2829，現藏於北京故宮博物院、上海博物館。

¹³⁵ 參見《銘文選》器號434。

¹³⁶ 此處還有另一個問題，賞賜卿的儀式是在昭王宗廟進行的（王在周邵宮），賞賜頌鼎的地點也是「王在周康邵宮」，師頲簋亦言：「王在周康宮」。周人宗廟有昭穆兩行，或許在先王宗廟安排禮儀活動，必須選擇同一排的先祖，恭王（昭王之孫）、孝王（恭王之弟）、夷王（恭王之孫）、宣王（夷王之孫）四王屬於昭王宗廟的同排。但宣王四十二年和四十三年速鼎皆曰：「王在周康宮穆宮」。王進行禮儀的宗廟選擇，或許會具有特殊意義。

¹³⁷ 最近學界已重新熱烈地討論厲、宣王銘文的差別，如韓巍，〈冊命銘文的變化與西周厲、宣銅器分界〉，《文物》，2009年，第1期，頁80-85。

金甬（甬）、馬四匹，攸勒。

[後]：敬夙夕，勿廢（廢）朕令。」

速拜頤（稽）首……^⑬

四十二年速鼎載：

隹冊（唯四十）又二年五月既生霸（魄）乙卯，王才（在）周康宮穆宮，旦，王各大室既立（位），嗣（司）工散右吳速入門，立中廷北鄉（嚮），尹氏受王贊（賚）書，王乎（呼）史減冊贊（賚）速。王若曰：

[昔]：「速，不（丕）文武膺（膺）受大令（命）匍有四方則（言？）。隹（唯）乃先聖且（祖）考夾鑿先王爵董大令（命）奠周邦，余弗段（遐）望聖人孫子。」

[今]：余隹（唯）聞乃先且（祖）考，又（有）爵於周邦肆余乍（作）□□詢余肇建長父饒（危）於楊。余令女（汝）奠長父，休女（汝）克奠於厥師。女隹（汝唯）克井（型）乃先且（祖）考，□厥□出戲於井阿於曆廟。女（汝）不□戎，女（汝）□長父，以追搏戎乃即宕伐於弓谷。

[後]：女（汝）執訊獲馘俘、器、車、馬。女（汝）敏於戎工，弗逆朕（朕）親令。贊女暨（賚汝鬯）一卣、田，於彘卅田、於彘廿田。」

速拜頤（稽）首……^⑭

四十二年速鼎的未來的部份與四十三年不同，賞賜的敘述放在文末，且不用「賜」字，而用「賚」字。依筆者淺見，此錫冊的意思是，王命令速先去伐

^⑬ 參見陝西省考古研究所、寶雞市考古工作隊、楊家村聯合考古隊、眉縣文化館，〈陝西眉縣楊家村西周青銅器窖藏發掘簡報〉，《文物》，2003年，第6期，頁4-42；劉懷君、辛怡華、劉棟，〈四十二年、四十三年速鼎銘文試釋〉，《文物》，2003年，第6期，頁85-89。現藏於寶雞市青銅器博物館。

^⑭ 參見陝西省考古研究所、寶雞市考古工作隊、楊家村聯合考古隊、眉縣文化館，〈陝西眉縣楊家村西周青銅器窖藏發掘簡報〉，《文物》，2003年，第6期，頁4-42；劉懷君、辛怡華、劉棟，〈四十二年、四十三年速鼎銘文試釋〉，《文物》，2003年，第6期，頁85-89。現藏於寶雞市青銅器博物館。

戎，戰勝後獲得戰俘、器物、車輛、馬匹，而後王將賚田予速。亦即在四十二年鼎上，因為載錄了王承諾賚田之事，故其記述的賞賜文字與其他銘文有別。四十二年鼎是戰事的事前記載，而四十三年鼎則為事後記載，故四十三年鼎就抄錄了相當典型的錫冊文字，且已使用「賜」字。

關於牧簋的年代問題，郭沫若和容庚斷為恭王時期，馬承源斷為懿王時期，吳其昌斷為孝王時期，王世民則斷為西周中期偏晚，當屬孝、夷前後之物，還有一些學者斷定為宣王時期。最近陝西出土速鼎、速盤器物後，李學勤針對牧簋與速鼎銘文進行對讀，補證牧簋應是宣王時期的器物。牧簋抄錄的錫冊與前兩件確實非常相似，同時有明顯的昔、今、後三段，對現況也描述甚詳細：

隹（唯）王七年十又三月既生霸甲寅，王才（在）周，才（在）師浮父宮，各大室，即立（位），公族組入右牧，立中廷，王乎（呼）內史吳冊令牧。王若曰：

〔昔〕：「牧，昔先王既令女（汝）乍（作）嗣（嗣）土。

〔今〕：今余唯或寢改，令女（汝）辟百寮，有問吏，包迺多箇（亂），不用先王乍（作）井（型），亦多虐庶民，厤噬（厥訊）庶右鬯（舜），不井（型）不中，迺侯之藉，以今既司匱厤噬（厥訊）召故。王曰：牧，女母（毋）敢□□先王乍（作）明井（型），用雩乃噬（訊）庶右鬯（舜），母（毋）敢不明不中不井（型），乃□政事，母（毋）敢不尹，其不中不井（型）。今余隹黼橐（唯鍾就）乃命，易（賜）女簪（汝鬯）一卣、金車、求較（較）、畫輶、朱號（鞞）、箇斬（鞞斬）、虎窓、熏襄、旂、余（駟）四匹，取□□乎（鉤）。

〔後〕：敬夙夕，勿廢（廢）朕令。」

牧拜頓（稽）首……^⑭

牧簋的製作年代斷定在宣王時期，這可能也牽連着對師虎簋^⑮的斷代調整。張懋鎔認為：「師虎簋的內史吳可聯繫到吳方彝蓋、牧簋等。」^⑯

^⑭ 《集成》器號4343，藏處不明。

^⑮ 《集成》器號4316，現藏於上海博物館。

^⑯ 王輝，〈虎簋蓋銘座談紀要〉，《考古與文物》，1997年，第3期，頁82。

實際上，吳方彝蓋銘文中提及作冊吳，人名同而官名不同，吳方彝蓋的銘文頭沒有提及王在位的年數，而在後文載「唯王二祀」，這都顯示出吳方彝蓋的年代應是在康王到懿王之間¹⁴³（關於官名和紀時的問題，本篇待後將討論）。

內史吳可見於師虎簋、師匱簋蓋、牧簋三件器物，當然，三者未必是指同一位內史。不過，彭裕商從器型、紋飾和文字對照，顯示它們「具有很多宣王時器的特點，其年代可能在宣世，至多只能到厲世。」¹⁴⁴ 鄙見亦同。師匱簋蓋應為共和時期禮器、牧簋為宣王七年，而師虎簋則為宣王元年的禮器。¹⁴⁵ 其銘文曰：

隹（唯）元年六月既望甲戌，王才（在）杜厔，祫於大室，并
白（邢伯）內（入）右師虎，即立中廷，北鄉（嚮），王乎（呼）
內史吳曰冊令虎，王若曰：

「虎，截（載）先王既令乃曼（祖）考事啻官，嗣（司）少
(左)右戲鯀刑（繁荊），今余隹（唯）帥井（型）先王令，令女
(汝)更（賚）乃曼（祖）考啻（嫡）官，嗣（司）少（左)右戲鯀
刑（繁荊），敬夙夜，勿靡朕（廢朕）令，易女（賜汝）赤鳥，用
事。」

虎敢拜韻（稽）首……

師虎簋的銘文其實與鄭簋和頌鼎接近，應該都是宣王早年。

1996年，虎簋蓋在陝西省丹鳳縣出土，¹⁴⁶ 學者們都認為師虎簋和虎簋蓋

¹⁴³ 《集成》器號9898，現藏於上海博物館。馬承源、張懋鎔視為懿王的斷代可能較晚，參見《銘文選》器號246。

¹⁴⁴ 彭裕商，〈也論新出虎簋蓋的年代〉，《文物》，1999年，第6期，頁60。

¹⁴⁵ 師虎簋銘文曾出現邢伯，但邢伯這個人名可見於西周早中晚期的不同銘文，應該是分屬不同時代的不同邢伯。除師虎簋之外，餘見於邢伯甗，《集成》器號873，現藏於日本京都泉屋博古館；衛鼎，《集成》器號2832，現藏於陝西省歷史博物館；師毛父簋；殽簋蓋，《集成》器號4243，現藏於天津市文物管理處；豆閉簋；利鼎；七年趙曹鼎，《集成》器號2783，現藏於上海博物館；永盂，《集成》器號10322，現藏於陝西省歷史博物館。

¹⁴⁶ 別名：卅年虎簋蓋，參見王翰章、陳良和、李保林，〈虎簋蓋銘簡釋〉，《考古與文物》，1997年，第3期，頁78-80、75；鍾柏生等編，《新收殷周青銅器銘文暨器影彙編》（臺北：藝文印書館，2006），頁471。現藏於陝西省博物館。

的器主是同一人，張懋鎔云：

虎簋蓋與師虎簋之文考目名同，遣詞造句相同或相近，故宜為同人之器。但在師虎簋中，虎已有官銜「師」，其右者井伯官階高於密叔，故師虎簋比虎簋稍晚。二器共見之字如「戊」、「隹」、「嗣」、「庚」、「寶」虎簋更古拙，也證明了這一點。¹⁴⁷

因師虎簋是宣王元年的禮器，虎簋蓋應是厲王三十年的禮器。

根據司馬遷《史記·周本紀》，厲王在位37年（夏商周斷代工程研究結果也相同，厲王在位的時間是從公元前877年起，到公元前841年止），第37年，厲王「出奔於彘」，後共和統治到第十四年（841—828），「共和十四年，厲王死於彘。太子靜長於召公家，二相乃共立之為王，是為宣王」。¹⁴⁸

但夏含夷認為司馬遷記載有誤，厲王在位僅得16年。¹⁴⁹假如夏含夷的看法為真，加上共和，厲王的在位年數可達30年（不認同共和的貴族，可以繼續用厲王在位的年數）。所以虎簋蓋與師虎簋的年代間隔是一至20年。筆者認為厲王三十七年和共和十四年的年數較為可靠，故虎簋蓋的製造年應是公元前848年，而師虎簋為公元前828年，兩者相隔20年。就官職升遷或銘文字型的變化而言，皆符合此一年數。

虎簋蓋銘文曰：

隹（唯）卅年四月初吉甲戌，王才（在）周新宮，各於大室，密叔內（入）右虎即立（位），王乎入（呼內）史曰：

「冊令虎。」曰：「覩乃且（祖）考事先王，嗣（司）虎臣，今命女（汝）。」曰：「更（廢）乃且（祖）考，足師戲嗣（司）走馬駿（馭）人，女（汝）毋趕不善於乃政。易女（賜汝）載市、幽黃（璜）、玄衣、澆屯（純）、繙（鑾）旛，五日，用事。」

虎敢拜韻（稽）首……

¹⁴⁷ 王輝，〈虎簋蓋銘座談紀要〉，《考古與文物》，1997年，第3期，頁82。

¹⁴⁸ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，1998），頁71-72。

¹⁴⁹ 夏含夷西周斷代表，見於 Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels* (Berkeley: University of California Press, 1991)。

對照前幾件青銅器，筆者認為，錫冊的結構是歷經長期的變化後才確立下來的。夷王以後的錫冊，已含有對前事的敘述，但直至宣王時期，錫冊才被確定為完整的昔、今、後三段結構。厲王三年的諫簋、共和時代師賈簋，都曾提及先王之命，但沒有針對往後的期許或命令。厲王三十年的虎簋蓋錫冊，其末句是「用事」，宣王元年師虎簋和宣王二年的鄭簋蓋也以「用事」作為錫冊總結。但宣王元年師虎簋還另外加上「敬夙夜，勿廢朕令」的文句，表達對未來的期許。宣王七年的牧簋、四十三年的速鼎都將「敬夙夜，勿廢朕令」放在錫冊末句，四十二年的速鼎因為實際情況比較特殊，有一些文辭上的調整，但基本結構仍相同。

蔡簋抄錄的錫冊與上述幾件宣王錫冊都有相同的結構，亦即可分為昔、今、後三個部份：

隹（唯）元年既望（望）丁亥，王才（在）離厃，旦，王各廟，即立（位），宰晉入右（佑）蔡，立中廷，王乎（呼）史尤冊令蔡。王若曰：

[昔]：「蔡，昔先王既令女（汝）乍（作）宰，嗣（嗣）王家。」

[今]：今余隹繻橐（唯縕就）乃令，令女（汝）眾。曰：旣足（攝足）對各，從嗣（從嗣）王家外內，母（毋）敢又不昏（聞），嗣（嗣）百工，出入姜氏令，卒（厥）又見又即令，卒（厥）非先告蔡，母（毋）敢疾又入告，女母（汝母）弗善效姜氏人，勿使敢又疾，止從（縱）獄。易女（賜汝）玄袞衣、赤舄。

[後]：敬夙夕，勿廢朕（廢朕）令。」

蔡拜手韻（稽）首……¹⁵⁰

學界對蔡簋的年代說法不一，有的學者視之為穆王元年的器物，而多數學者則認為應屬夷王元年，¹⁵¹但筆者無法贊同這兩種說法。不論從器形來看，或從銘文內容來看，筆者都以為蔡簋應視為宣王元年的禮器。

上文所引大克鼎的錫冊，實際上也屬於宣王類型，劉啟益將之斷定為宣

¹⁵⁰ 別名：彪簋，《集成》器號4340，藏處不明。

¹⁵¹ 參見《銘文選》器號385。

王時期的禮器應無誤。¹⁵² 不過大克鼎錫冊內容有一些特殊性，其中的「昔日」部份非指先王的命令，而是說明這位王過去已曾命令過器主，「今日」又重新對他宣命。

結構相同及文辭相近的錫冊可見於十幾件青銅器上，除了前述的元年師頴簋、師虎簋、蔡簋、二年鄭簋蓋、三年頌簋、頌壺、頌鼎、七年牧簋、四十二和四十三年速鼎、大克鼎之外，還有，元年師酉簋、十一年師釐簋¹⁵³、師克簋和師克簋蓋¹⁵⁴、曇簋¹⁵⁵。這些銘文都符合韓巍提出的宣王銅器的形貌。¹⁵⁶ 宣王在位46年，其間所造而保存至今的青銅器上，合計留下了十幾篇錫冊文字，這數量不算多。筆者認為，符合這種結構的錫冊應皆屬於宣王典型的冊文。

據上可知，錫冊依循銘文的發展，也演變成符合昔、今、後時間結構的寫法。其變化應從孝王後才逐步開始。孝王或夷王時期的乖伯簋與匱簋的錫冊已有「昔日」的部份，但還沒有形成完整的結構。厲王時期諫簋、師匱簋、善鼎、虎簋蓋的錫冊中都有昔日和今日兩個部份，但沒有對後日的紀錄。「昔日」是指前一代王世，錫冊的基本用意是繼位的王重新確定考王的命令。宣王時期的師頴簋、師虎簋、大克鼎、蔡簋、鄭簋蓋，其載錄的錫冊皆已有完整的昔、今、後結構。牧簋是宣王七年的禮器，錫冊的內容不僅完整而且豐富，宣王晚期的速鼎錫冊與牧簋基本相同，只是內容更為豐富而已。

4、總結

綜上所述，殷商甲骨文所描述的「冊」均為「祭冊」，是記錄供享於祖妣和自然神的祭禮、祭品清單；西周中晚期銘文所抄錄的「冊」均為「錫冊」或「封冊」，記錄錫爵之禮與禮品清單。筆者認為這兩種「冊」實際上是基於同一種觀念，亦即「禮」的觀念。雖然於西周社會中的「禮」可以涉及一切君臣關係，但依然離不開信仰的基礎。祖孫、君臣、祖靈的交通，或

¹⁵² 劉啟益，〈西周宣王時期銅器的再清理〉，載中國文物研究所編，《出土文獻研究（第五集）》，頁83-84、106。

¹⁵³ 《集成》器號4324-4325，現藏於上海博物館。

¹⁵⁴ 《集成》器號4467、4468，現藏於北京故宮博物院、陝西省歷史博物館（蓋）。

¹⁵⁵ 《集成》器號4469，藏處不明。

¹⁵⁶ 韓巍，〈冊命銘文的變化與西周厲、宣銅器分界〉，《文物》，2009年，第1期，頁80-85。

祖廟祭禮，都是國家禮制的基礎。

西周金文所載錄的「冊」，是周王賜命的「錫冊」，或謂「禮冊」，但其內容有明顯的發展，從簡略的禮品載錄擴展至對昔日功蹟的追述，以及對後日的令旨。此種發展與銘文的整體發展一致。我們雖不能說商周典冊是專門作為歷史記錄的文獻，然西周下半葉以降，不論是銘文或冊文，都出現了類似歷史記錄的寫作方式。

雖然學界經常認為商代典冊已有記事、紀年等作用，將之視同早期歷史記載。但經由考證商代文獻，我們未能發現支持此說的有力證據。根據商周文獻，當時的「冊」應該都是「祭冊」或「禮冊」。再者，所有客觀資料均無法證明商代有紀年典冊的存在。直至西周下半葉以來，青銅器銘文和銘文上所抄錄的冊文內容，皆顯示出逐漸擴展及豐富化的傾向。除了禮儀方面的記錄外，還常述及一些家族、國家大事。換言之，在西周下半葉的文化中，青銅銘文和典冊上已開始載錄一些歷史事件，可視為早期歷史意識和歷史記載的先聲。因此，我們不能說這些典冊自始即有記載歷史大事的作用，因為這是相當後期才發展出來的現象。

早期古代文明僅以口耳傳承過去的知識，並非從一開始即有歷史記載的概念。許多古國的文字傳統發源甚早，但直至滅亡前都還沒能發展出自己的歷史記載。殷商王朝雖有文字，但未必自始即有歷史記載。我們未能見到商周考典冊的實物，但甲骨金文資料已足證明殷商時期的「冊」均為祭冊。祭冊傳統濫觴於商代，而後一直存在於中華文明中。西周典冊以「禮冊」為主，作為祭禮及錫禮記錄之用。直至西周後半葉，冊文中才出現了歷史記錄的雛形，而青銅器銘文也有相同的發展趨勢。

春秋時期的銘文內容比西周晚期簡略，大部份僅限於祭祀祖先以祈求對後裔的保祐，並無往歷史記載發展的傾向。反而在簡牘上，各種歷史故事或其他文體的記載日益發達。但這是春秋以後才有的文化狀況，不能以之推斷殷商、西周時期的簡冊樣貌。

若從《尚書》、《逸周書》等傳世文獻來看，學者們對照其中部份篇章與銘文，均認為有一些篇章的撰寫時代可溯至西周下半葉。這個看法與出土資料所反映的情況是一致的。由此推論，中華文明直至西周晚期、春秋時代起，才真正進入了「歷史時代」，魯國的《春秋》紀年應是中華文明最早的紀年之一。在西周晚期歷史觀念已然形成的基礎上，春秋各國開始製作自己的紀年記錄。從《春秋經》簡略而具禮儀性的記錄，可見西周末期錫冊的遺存痕跡。至於商代與西周早期社會，恐怕只有以口言耳聽流傳的先祖故事而

已。直至西周晚期以來，社會上開始有歷史記錄的需求，這些代代相傳的故事和國史才開始有機會被記錄成文本。有了這些文本記錄之後，我們才可以說這個社會是有歷史概念的。

三、歷史時間觀念之形成芻議

筆者認為，歷史記載的出現必定代表著所屬文明已具有成熟的歷史概念。前文從出土文獻的類型演變切入，探討歷史記載的形成問題；此處筆者將從其他角度繼續探索歷史觀念的形成要素，其中極具關鍵性的即是「歷史時間」的概念。^⑯

記錄時間乃歷史記載最基本的標誌。若事件的記載沒有時間可供對照，則恐難被視為「歷史記載」。時間表現約有兩種：一是將其記錄與某重大事件或儀典做連接；二是有具體紀年之記錄。以前者而言，如果所連接的重大事件或儀典本身有年代可考，自無問題；如若沒有日期記載，則此種記錄只能表示兩件事之間的時間關係，可以為當時人所用，卻難供後代查考。由於這種記時方式過於零散，尚不足以構成歷史時間的記錄系統。如果一個文化中只有這類記時方法，我們很難說這個文化具有成熟的歷史意識。

反過來說，如果一個文化已習慣採用具體的紀年結構，則表示人們的歷史意識已經成熟。依靠系統性的紀年框架，可以知道所載事件的前後關係，不僅可用於當時，後代亦能藉此了解昔日歷史。簡言之，將各種事件依其源流過程繫於具體時間的框架中，正是「歷史記載」的標誌之一。

自甲骨文以降，中國文獻不乏關於時間的記錄。因此，筆者擬從「歷史時間」的記錄方法出發，考察目前所見的商周文獻，並判別其是否為「歷史記載」，以及其中的「歷史意識」。

(一) 自然時間與歷史時間的觀念區分

常玉芝在研究殷商曆法時，提出了「農年」與「太陽年」兩種概念，認為這代表古代社會的兩種不同發展階段。據其所言：

^⑯ 關於歷史時間的形成問題，筆者已有專文討論，參見郭靜云，〈由商周文獻試論歷史時間觀念之形成〉，《臺灣師大歷史學報》，第42期（2009年12月），頁1-20。此處為修改稿，並基於整體主題需要而作內容上的調整增補。

遠古的農業民族中，曆法尚不發達，人們紀時往往依靠觀察各種物候現象，如「青草返青」、「江魚上水」，各種農作物的生長週期等等，這時是處在物候曆階段。但是到了殷商時期，曆法已經有了很大的發展，人們早已脫離了以物候紀農時的原始階段，進入了以星象定農時的歷史階段，也即星象曆階段。^⑯

筆者認為，這種「農曆」與「星曆」的區分非常危險，顯示學者們輕視文字之前的文明。實際上，文字時代的許多知識都傳承自前文字時代，只是到了文字時代才開始被記錄下來。

以曆時觀念來說，「以物候紀農時」的現象大概只能符合農耕出現之前的需求。到了農耕文化的階段，人類若不能準確掌握歲時節氣，恐怕難以仰賴農業維生。基於此一重要性，早在新石器時期，人們就已發現了天象規律與季節循環的相關性。關於這點，曾有學者採用天文科學的方法，證明了中國先民對天象的觀察和認識可以追溯至新石器時代，^⑰二分二至的曆法概念亦發源自遠古。只不過這種概念仍屬於「自然時間」的範疇，與「歷史時間」尚有一段明顯的差距，並非所有時間觀念都等同於歷史觀念。

早期中華文明的時間觀主要由「周轉」、「循環」概念構成，「直線時間」的概念很晚才形成，目前已有許多學者論及這個特殊性。「周轉時間」觀顯然源自古人對自然的觀察，這與歷史觀念之存在並不抵觸，周轉的單位才是關鍵所在。倘若某文化的時間觀念僅有四季循環，而缺乏與社會現象的聯繫，只能算是是「自然時間」，而非「歷史時間」。若循環的單位是某王朝或某位君王的統治年間，則此「時間觀念」與社會情況密切相關，已具有「歷史時間」的觀念特質。筆者以下將從這個角度針對商周文獻進行分析。

（二）商代文獻中的曆譜

《爾雅·釋天》曰：

^⑯ 常玉芝，《殷商曆法研究》（長春：吉林文史出版社，1998），頁343。

^⑰ 筆者曾發現，屬於新石器早中期的河姆渡農耕文化，已出現將二分規律視為稻穀生熟基礎的觀念，亦即不「以物候紀農時」，而以二分法來規劃農事。另外，目前也有許多研究成果顯示，新石器時代的人類已具有掌握天象變化的基本能力。關於學界對中國地區早期先民星象觀念的研究，最早由竺可楨首開其例，近來則有陳久金、馮時等學者繼踵其後。參見竺可楨，〈二十八宿起源之時代與地點〉，《思想與時代》，第34期（1944年）；陳久金，《中國星座神話》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2005）；馮時，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006），等等。

夏曰歲，商曰祀，周曰年，唐、虞曰載。^⑯

誠然，據周代文獻可確知，周代中晚期已有編年記錄，並使用「年」字；但對殷商文獻中「祀」字的意思，學界看法不一致，關於唐、虞時代與夏代的情況，更是無從探討。

目前出土的甲骨文中亦有「年」、「歲」、「祀」三字，析論如下：

1、年

甲骨文的「𠁧」（年）字寫法從「𠁧」（禾），其下有「人」。卜辭中常見「受年」或「受有年」之語，如《合集》9503載：

……〔呼〕𡇃（神）耤在名（明）^⑰，受有年？

……〔呼〕𡇃（神），弗其受有年？^⑱

同時，卜辭中也常見「受禾」一詞。陳夢家認為，「卜辭的『年』如『受年』、『虫（有）年』即稔，指收穫。」「受年」與「受禾」意思相同。^⑲此解應無疑義，亦為學界所認同。

另一種常見的卜辭，即「𠁧」（求年）或「𠁧」（求禾），^⑳都是祈禱

^⑯ 郭璞注，邢昺疏，《爾雅注疏》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁310。

^⑰ 《合集》14，在同樣的卜辭中，所用的是「明」字，可能此處的「名」也應讀作「明」。

關於「𡇃」字應釋為「神」，參見郭靜云，〈由禮器紋飾、神話記載及文字論夏商雙嘴龍神信仰〉，《漢學研究》，第25卷，第2期（2007年12月），頁1-40；郭靜云，〈甲骨文中神字的雛型及其用義〉，載中國古文字研究會、華南師範大學文學院編，《古文字研究（第二十六輯）》（北京：中華書局，2006），頁95-100；郭靜云，〈夏商神龍祐王的信仰以及聖王神子觀念〉，《殷都學刊》，2008年，第1期，頁1-11。

占卜「受有年」時，巫師呼求神靈助耕王田、恩賜春雷並降下「神靈雨」，以保證豐年。關於此類卜辭的祭義，參見郭靜云，〈「神明」考〉，載王中江、李存山主編，《中國儒學（第二輯）》，頁400-407。

^⑱ 「受年」或「有受年」在卜辭中頗為常見，目前出土的甲骨文中已發現有三百餘處這類記載。參見姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，頁531-535。

^⑲ 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988），頁224。

^⑳ 「求年」、「求禾」兩個詞彙皆出現在超過100片的卜骨上，參見姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，頁523-524、530-531。

豐年。而「蚩禾」和「蚩年」卜辭則提及歉年的危險。¹⁶⁵據此可以推斷，甲骨文中「禾」與「年」字義接近。

有些學者特別注意到在極少數的卜辭文例中，「年」字之前還加上數字。常玉芝據此認為：「『年』字前加數字，應是指的時王的在位之年。」¹⁶⁶鄙見以為此說推論過於武斷，且缺乏足夠的證據。載述王在位年次是一種記錄時間的系統，零散出現的「數字加年」文例不可能代表一種系統。尤其是這些文例皆出現在問辭裡，而非記錄時間的文句裡。目前已出土的甲骨文中，記錄時間的方式包含卜辭前用以計日的干支，以及卜辭後指出月數，尚未見有指出年數者。

關於占卜問辭中出現「數字加年」的幾個文例，可作如下分析。首先，「數年」出現的位置是在問辭裡，與卜辭常見的時間記錄並不一致。其次，這類卜辭極少，且在解讀上即有問題。例如董作賓在《殷曆譜》中提到有

對甲骨文「𣎵」字的隸定方法，目前解釋不一。此字羅振玉隸為「求」，參見羅振玉，《殷虛書契考釋》（北京：中華書局，2006），頁189。郭沫若則隸為「衆」，而將「𣎵」字隸為「求」，並數次強調其說。其論述參見于省吾主編，姚孝遂按語編撰，《甲骨文字詁林》，頁1474、1483-1484。後來唐蘭否定將「𣎵」隸為「求」的釋讀，並證明「𣎵」係「𠂇」，即「崇」字，參見唐蘭，《殷虛文字記》（北京：中華書局，1981），頁30-32。目前學界多從唐蘭之說，將「𣎵」釋為「崇」，不過仍傾向保留將「𣎵」隸定「衆」字，並將此字釋為「求」。惟吳其昌贊同羅振玉原說，認為「𣎵」即「求」字，參見吳其昌，《殷虛書契解詁》（武漢：武漢大學出版社，2008），頁352-353。

筆者贊同羅振玉、吳其昌的釋讀，依據字義、字形分析，「𣎵」應即「求」字，在甲骨文中都用以表達「求」義。在金文中，西周早期的季益尊有「用𣎵福」一語，即「用求福」（《集成》器號5940，現藏於陝西省歷史博物館），與西周中期君夫簋蓋的「𣎵」為同一字（《集成》器號4178，現藏於天津博物館）；西周晚期杜伯盞有「用𣎵壽」語，亦即「用求壽」（《集成》器號4448-4452，現藏於上海博物館、北京故宮博物院）。楚國包山簡第63簡的「求」字寫作「𣎵」，與甲骨「𣎵」、金文「𣎵」為同一字形，亦與《說文》小篆「𣎵」字形相近。參見張光裕主編，袁國華合編，《包山楚簡文字編》（臺北：藝文印書館，1992），頁778。參見許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1966），頁398。另外，甲骨文的奏字寫作「𣎵」，為從「求」、「収」的會意兼形聲結構，亦為其旁證。

¹⁶⁵ 參見《合集》33337-33342、34229；《屯南》2106；李學勤、齊文心、艾蘭，《英國所藏甲骨集》（北京：中華書局，1985）（以下引作《英藏》），上編，片號760正；Royal Ontario Museum, Hsü Chin-hsiung, *Oracle Bones from the White and Other Collections* (Toronto: Royal Ontario Museum, 1979)（許進雄，《懷特氏等收藏甲骨文集》，以下引作懷氏），片號85。

¹⁶⁶ 常玉芝，《殷商曆法研究》，頁344。

「得四年在秉。十二月」卜辭，常玉芝循之，並在《殷曆譜後記》裡指出這是誤將「羌」認為「年」字，原文應讀作「得四羌在秉」。¹⁶⁷此外，胡厚宣也在曾天宇的舊藏中，發現一片廩辛或康丁時期的卜骨，其卜辭曰：

乙巳卜，貞：尹至七年寅（寶）？
乙巳卜，貞：尹至五年寅（寶）？

胡厚宣認為這是年數的記載。¹⁶⁸然而《合集》35249另有一段卜辭，其載曰：

□□卜，貞：□至於十禾……

兩相比較，在同樣的卜辭模式中，後者不用「年」而用「禾」字。因此若回到陳夢家的看法，將更能合理解釋「數禾」或「數年」的卜辭，其謂這兩者「皆非紀年，它們可能是紀若干收穫季節。」¹⁶⁹其實，「至數禾寶」也可以理解為受禾的數量，應視作年產記錄。

此外，《合集》24610還有一條祖庚時期的卜辭：

□戌卜，出貞：自今十年又五王禮。

這段卜辭涵義不詳，然而「十年又五王禮」恐不能讀為「十五年，王禮」。無論是商周時書寫月數，或西周中晚期以後書寫年數、月數的記載，都是寫成「十又二月」、「廿有三年」，並不會將數字分開，寫成「十月又二」、「廿年有三」。所以該卜辭的斷句可能是：「自今十年，有五王禮。」然因當時的「十年」尚未指涉週年，故不能以後世的字義理解這段卜辭。¹⁷⁰

總之，殷人求年、祈禱受年，其義與求禾、祈禱受禾相同。殷商時期的

¹⁶⁷ 參見《合集》519。另參見胡厚宣、胡振宇，《殷商史》（上海：上海人民出版社，2003），頁282。

¹⁶⁸ 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》，頁282-284。

¹⁶⁹ 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁224。

¹⁷⁰ 張秉權曾提及卜辭中有「受來年黍」一語，並將之理解為占卜明年的黍，從而論述殷商已用「年」字作紀年。參見張秉權，〈殷代的農業與氣象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第42本，第2分（1970年12月），頁276。然此解恐怕還有筆誤，或者認字上的誤解。卜辭中常見有「受黍年」，即指受黍禾的意思，與紀年無關。

「年」是指年產，而非週年。

2、歲

從「」（歲）字的字形和用法可見，該字的本義是指祭祀社稷與祖考之祭法。郭沫若從甲骨卜辭與傳世文獻的互補考證，得出結論：「祭名曰歲者，殆因歲舉行一次而然。」^⑯筆者贊同此說。觀察卜辭的內容可知，殷商時「歲」字的用法，尚未從表達祭法的本意完全擴展至表達歲祭的週期：

癸卯卜，大貞：今歲商受年？一月。（《合集》24427）

癸卯卜，大貞：今歲受黍年？十月。（《合集》24431）

辛丑卜，大貞：今歲受年？二月。（《合集》24429）

丙寅卜，爭貞：今歲我受年？（《合集》9668）

丙寅卜，啟貞：今來歲我不其受年？（《合集》641）

貞：今來歲我不其受年？九月（《合集》9654）

甲子卜：來歲受年？

來歲不其受年？（《合集》9659）

辛丑卜，王貞：來歲巴受年？九月（《蘇德美日》4. 134.
27）^⑰

戊寅貞：來歲大巴受禾？在六月卜（《合集》33241）

在這些卜辭中，「年」與「禾」的意思相同。至於「歲」字，不論單純視為祭法或視為歲祭週期，在文意上都不致產生抵觸。「今歲受年」的問辭可以理解為：這次大歲祭祀活動前是否有收穫？

《屯南》620、2991都載有「今秋受年」。筆者認為「今歲受年」和「今秋受年」都指農產收穫期間。因為殷墟地區的氣候只得一年一穫，據此可推知兩者所指涉的時間應該相同。^⑱

至於「來歲受年」的意思，大部份學者依後世「歲」字的字義，將「來

^⑯ 參見張純一編著，《墨子集解》，頁212；郭沫若，〈釋歲〉，載氏著，《甲骨文字研究》，頁150。

^⑰ 胡厚宣編集，《蘇德美日所見甲骨集》（成都：四川辭書出版社，1988）。

^⑱ 陳夢家曾經推論，一年之中或許可以兼有兩歲，但此說既不合乎中原地區的氣候條件，又無甲骨卜辭可作旁證。故學界多不採此說。參見陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁225。

歲」理解為明年。然在歷史語言的發展過程中，字彙的用意總是處於不停變化的狀態，凡字皆有其本義，在不同時代又有不同的轉義與用法，並有種種的衍生義。以後世字義理解早期文獻，應以保守謹慎為宜。在殷商語言中，「來歲」能否釋為明年，仍需作更深入的探究。

常玉芝對照了「今歲」和「來歲」的相關文例，發現從一至十二月都有「今歲」這個詞彙出現，而「來歲」一詞則僅出現於後半年。常玉芝據此論述道：「人們往往在每年的上半年不大關注來年的事，因為時間還離得遠呢，但到了下半年往往就會關注明年的農作物的豐歉了。」¹⁷⁴

以筆者淺見，此一發現實具有特殊意義，然而常玉芝將「來歲」視為明年的說法仍缺乏實際資料支持，在推論上也沒有必然性。卜辭中另有「今來歲」的用法，正足以揭示「今歲」和「來歲」的差異並不在於表達今年和明年。卜辭中幾次出現「今來歲」之語，據其用法，「來歲」即「今來歲」的意思。「歲」是指收穫後的年底祭祀活動，所以出現在後半年的「來歲」是表達農作即將收成，「歲」祭的時間快要來到。下半年時，耕地種黍階段已結束，草木結果，農忙後將舉行歲祭，人們藉此對社稷與祖先表達感謝之意。而占卜則是為了預言這次「歲」來時的受禾狀況。

換言之，我們實不宜從現在的字義和用詞習慣來理解殷商卜辭。殷商「今歲」與「來歲」的意思與今天的語言並不相同，主要是因為「歲」的本意是指農作收成後的祭祀活動，而不是全年週期。殷商時，「歲」原用以表達祭法本義，到了周代才轉義作農年週期。

不過在甲骨文中，也有少數「歲」字加數字的文例出現：

癸丑卜，貞：二歲其有咎？（《合集》20795）

辛未卜，貞：自今三歲毋執？五（月）（《合集》20796）

己亥卜，出貞：自今五歲其有……（《英藏》2050）

貞：其於十迺有正？（《英藏》1300）

常玉芝認為，殷人不會占卜五年後、十年後這類為時尚遠的事情，故將數歲視為王在位的年數。¹⁷⁵張秉權卻認為，在卜辭中還沒有發現過「惟王若干

¹⁷⁴ 常玉芝，《殷商曆法研究》，頁350。

¹⁷⁵ 常玉芝，《殷商曆法研究》，頁351。

歲」之類的記年語彙，所以我們對於這些文例，「只能說它是紀年的痕跡」。¹⁶⁰筆者的理解亦與張秉權相近。常玉芝以為殷人不會占卜數年後的事，此說恐無根據，也缺乏觀念性的解釋。遠古以來，人們的思考就不會僅限於當下之事。殷人祈求年年歲祭前都有豐收，並無可怪之處。卜問數歲是否有咎的意思，即占卜往後數次農期是否莊稼豐足、收穫無災。此處「歲」字仍用以本義，但因為中原地區一年收割一次莊稼，所以占卜十歲的意思即可略同於占卜十年間的收穫狀況。既然歲是每一農年之後的例行祭祀，故歲與歲之間的週期約可視為自然週期中的一年，於是「歲」的字義便從祭名往年歲方向引申發展，終於用來指稱一年的週期。儘管如此，中華文明中仍舊未曾用「歲」字直接計算王的在位年數。

質言之，「年」的字義源自收禾季節，「歲」字義源於秋天收禾之後的祭祀活動。是故，後來乃發展為表達農年的自然時間。在甲骨卜辭上，「年」和「歲」尚未用在記錄時間的結構中，更不用以表達王在位的年數。

3、祀

殷商出土文獻中曾出現「王二祀」、「王六祀」之類的記錄，陳夢家、董作賓、胡厚宣、常玉芝都認為，「祀」為殷商紀年之法，¹⁶¹而且《爾雅·釋天》「夏曰歲，商曰祀，周曰年，唐、虞曰載」似乎亦可為旁證。不過，許多研究成果早已揭示，「祀」實際上是商王祭祀前王的週期。

殷商祭祀先王先妣的系統包含五種週期：翌、祭、壇、魯、彥。「祀」則是這五種祭祀週期的綜合祭祀週期。學者們對這五種週期的順序看法並不一致，董作賓認為依序應是：彥、翌、祭、壇、魯；島邦男則認為應作：祭、壇、魯、彥、翌。¹⁶²常玉芝仔細研究殷商周轉的祭祀方法，認為順序為：翌、祭、壇、魯、彥。¹⁶³無論五種祭祀的順序如何，其關鍵在於「祀」不是由二分二至或十二個月組成，而是以接受崇拜的祖先名額來決定的週期。因

¹⁶⁰ 張秉權，〈殷代的農業與氣象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第42本，第2分（1970年12月），頁277。

¹⁶¹ 參見陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁233-237；董作賓，《殷曆譜》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992），上編，卷3，〈祀與年〉，頁2；胡厚宣，〈殷代稱「年」說補證〉，《文物》，1987年，第8期，頁21-23；常玉芝，《殷商曆法研究》，頁352-365。

¹⁶² 島邦男撰，溫天河、李壽林譯，《殷墟卜辭研究》（臺北：鼎文書局，1975），頁114。

¹⁶³ 常玉芝，《商代周祭制度》（北京：中國社會科學出版社，1987），頁139-193。

此，祀週期不是自然時間的單位，祀數也並不是計算商王在位時間的方法，而是計算祭祀次數的方法。

因先祖先妣逐代增加，祀的週期也隨之延長。祖甲時，一祀為30旬（據董作賓《殷曆譜·祀與年》）或32旬（據常玉芝《商代周祭制度》）；而帝乙、帝辛時，祀的週期增長為38旬。也就是說，「祀」的時間長度並不固定，且與自然年度無關。儘管如此，大部份學者還是認為，「祀」在殷商晚期被借作表達年的意義，且辯論其表達的是太陰年（董作賓）或太陽年（常玉芝）。雖然殷商晚期的「祀」週期接近太陽年，但其基礎並不是二分二至，故不可混淆。

島邦男很嚴謹地從甲骨卜辭考證「祀」的問題，他認為甲骨文「第五期裡有『王幾祀』之辭，而記着時王祭祀的次數」。¹⁸⁰ 馮時充份地比較了曆日與祭祀的系統，揭示「祀」非作曆年記錄之用，其謂：

殷代周祭祀週的長度是指用祭、賣、魯、夕、翌五種祭法遍祀先王和直系先妣一週的時間，按照卜辭自身的命名，使用祭、賣、魯三種祭法的祭祀週期稱為「魯日」，我們叫它「魯祀季」，使用夕、翌兩種祭法的祭祀週期分別稱為「夕日」和「翌日」，我們叫它「夕祀季」和「翌祀季」。這三個週期的總長就是一祀。……全部材料顯示出兩種記時系統，一類為曆日系統，包括干支和月份，另一類為週祭系統，包括祀和祭日。作為一種絕對的現象，祀僅統領祭日，絕不統領曆月。顯然祀與曆年並無關涉。¹⁸¹

質言之，「祀」是祭名，表達祭祀祖先的週期，卜辭中「祀」的用法如下：

戊申卜，殷貞：祀，弗若？（《合集》2231）

庚寅卜，爭貞：我其祀於河？（《合集》14549正）

丁不祀於祖？（《合集》23661）

癸未王卜，貞：酉夕日，自上甲於多毓，衣無蠚，自畎在四月。惟王二祀。（《合集》37836）

¹⁸⁰ 島邦男撰，溫天河、李壽林譯，《殷墟卜辭研究》，頁128。

¹⁸¹ 馮時，〈天文學的萌芽期〉，載薄樹人主編，《中國天文學史》（臺北：文津出版社，1996），頁38-39。

癸卯王卜，貞：其祀多先祖……余受有祐？（《合集》38731）

癸丑卜，王曰：貞，翌甲寅乞酌鬯，自上甲衣至於毓，余一人無因茲一品，祀在九月，遘震示癸寅彘。（《英藏》1923）

貞：帝示，若今，我奏，祀。四月。（《英藏》1286）

由卜辭明顯可以看到島邦男與馮時的見解是客觀的，「祀」並不用以紀年，而是描述祭祀之祭名，第幾祀亦僅指第幾次祭祀高祖。

本文以上所用的殷商銘文，如宰橈角之「在六月，唯王廿祀，翌又五」；四祀卽其卣之「在四月，唯王四祀翌日」；六祀卽其卣之「在六月，唯王六祀翌日」；戍鈴方彝之「在九月，唯王十祀，魯日五，唯來束」。雖然「祀」字有加數字，但卻明顯可見這都是王祭祖的記錄。隸作父乙簋之「在十月一，唯王廿祀，魯日，遘於妣戊武乙庚豕一」；二祀卽其卣之「在正月，遘於妣丙彤日大乙爽，唯王二祀，既夙於上下帝」等銘文更是明顯揭示「祀」的祭祀之意。是故，島邦男可以據此說道：「『王何祀』乃是指由時王所刑五祀的回數，並不就等於後世的『王何年』。」^⑯

綜言之，若從「歷史時間」的角度閱讀殷商甲骨文與金文，則卜辭中的「年」字指年成穀熟的意思，「歲」是受禾後的祭祀活動，「祀」為宗廟的祭數。殷商的時間記錄僅指日的干支和月數，未見「王某年」之類的記載。

殷人顯然早已有週年的概念，卜辭中的月數有一到十二月，並曾出現十三月。我們也知道，殷人的年週期採用二分二至的太陽年算法，^⑰但曆法上雖有年週期，並不代表有進一步計算年數的習慣。商代文獻有基於自然現象循環周轉的月數和季節記法，亦有含神秘意義的干支記載，以及宗廟祭祀的週期記錄，但仍沒有紀年的曆譜。在殷商社會中，尚未有基於王世、朝代等社會現象的計算年度方法。

（三）周代文獻中的曆譜

1、祀

馮時認為，雖然殷商時期的「祀」與年月無關，但在西周早期，「祀」

^⑯ 島邦男撰，溫天河、李壽林譯，《殷墟卜辭研究》，頁502。

^⑰ 見董作賓，《殷曆譜》，下編，卷4，頁1-7；黃然偉，《殷周青銅器賞賜銘文研究》，頁28-30。

與「年」兩字卻發生了混淆，其謂：「晚殷週祭，一祀需時大約一年，這是周人以『祀』為年的根本原因，而殷商當朝，祀週的長度在早晚期並不相等，時代愈晚，入祀先王愈多，祀周長度也愈長。顯然，變祀為年的做法沒有理由發生在殷代。」¹⁸⁴

基本上，筆者贊同馮氏之言。雖然商末「祀」的週期接近一年，可是在西周早期銘文中，「祀」仍用以表達祭祀祖先之意，如天亡簋曰：「王祀於天室……祀於王丕顯考文王。」¹⁸⁵ 不過在一些少數的銘文中，「祀」字也可作為銘文的尾語，如周公時期的利尊銘文，其末句以「隹（唯）王五祀」¹⁸⁶作結。直至康王時，少數銘文上又出現了「唯王何祀」的尾語，如大孟鼎：「唯王廿有三祀」，小孟鼎：「唯王廿有五祀」。¹⁸⁷ 其他如西周中晚期的吳方彝蓋：「唯王二祀」，五祀衛鼎：「隹（唯）王五祀」¹⁸⁸，五祀鉞鐘：「唯王五祀」，¹⁸⁹ 亦循同樣的結構模式。衛鼎銘文中提及恭王，所以應該是恭王之後的禮器，或與五祀鉞鐘同樣屬於厲王時期的禮器。或許這些是模仿古代銘文用語的產物，卻因商朝祀祖傳統早已絕跡，後人不詳其義而誤用。依銘文的慣例，時間記錄都不會放在尾語，而置之開頭，故後人誤以祀作為年數的假設，目前仍有些弱點。究竟「祀」在這些文獻中是否被誤當作年來用，尚須作進一步研究才能釐清。

由西周早中期銘文可見，雖有仿古的「唯王何祀」尾語，但其後世的銘文並沒有接着用「年」字取代「祀」字，何況銘文的時間記錄向來都不會放在尾語，而是置於開頭。西周前半葉時的銘文，僅在前段指出月份和日期；到了西周後半葉，月份之前已另外出現年數，並開始用「年」字記錄王在位的年度，可見用「年」與用「祀」並無關涉。理由有二：其一，只有極少數的西周銘文出現用「祀」字的文例，且與西周下半葉用「年」的系統相隔甚遠，「年」字亦非用來取代與表達「祀」字的意義。其二，銘文以時間記錄為起始，西周晚期的銘文多從王的在位年度、月、日開始，亦即年月日在西周晚期已結合為完整的記時系統。至於「祀」，因自始就不指涉自然年歲，

¹⁸⁴ 馮時，〈天文學的萌芽期〉，載薄樹人主編，《中國天文學史》，頁38。

¹⁸⁵ 《集成》器號4261，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

¹⁸⁶ 《集成》器號6014，現藏於寶雞市博物館。另參見張光裕，〈利簋銘文與西周史事新證〉，《文物》，2009年，第2期，頁53-56。

¹⁸⁷ 《集成》器號2839，藏處不明。

¹⁸⁸ 《集成》器號2832，現藏於陝西省歷史博物館。

¹⁸⁹ 《集成》器號358，現藏於陝西省歷史博物館。

祀數與月數根本無關。故作為銘文尾語的「祀」，從來未見與月、日連接。

據上可見，周代銘文中的「祀」與「年」的用法不同，並非同一概念。直至戰國時期，「祀」與「年」才被完全被混淆，如楚惠王五十六年（公元前433年）的楚王酓章鐘，即仿用西周銘文以「祀」取代「年」，且不提及月日：

隹（唯）王五十又六祀……^⑯

另外，也有少數戰國早期的銘文採用以「祀」取代「年」字，而不提月日的寫法，如厲羌鐘曰：「唯廿又再祀……」。^⑰

在傳世的《逸周書》裡，「祀」與「年」更被完全地混淆了，其謂：

維二十三祀庚子朔……（〈鄆保解〉）
 維王元祀一月既生魄……（〈柔武解〉）
 維王一祀二月……（〈小開武〉）
 維王二祀一月既生魄……（〈小開武〉）
 維王三祀二月丙辰朔……（〈寶典解〉）
 維王十有二祀四月……（〈武微解〉）^⑱

《逸周書》仿用銘文記時的模式，但以「祀」取代「年」，還加上了干支，完全不依照周代傳統，銘文裡也找不到這樣的例子。對照《逸周書》與楚王酓章鐘、厲羌鐘的銘文，或許能夠證明上述幾篇文獻的撰著年代接近戰國早期。或許這是春秋以後的文人欲作仿古文章，卻誤以為早期的「祀」週期與「年」週期沒有差別，才出現這類文本。

2、年

白川靜曾進行對西周諸王年數的推算工作，其獲得結論是，「要到紀年

^⑯ 別名：楚王熊章鐘，《集成》器號83、85，現藏於湖北省博物館。

^⑰ 別名：厲氏鐘，《集成》器號157-161，現藏於日本京都泉屋博古館、加拿大多倫多皇家安大略博物館(Royal Ontario Museum, Toronto, Canada)。

^⑱ 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》(修訂本)(上海：上海古籍出版社，2007)，頁193、251、258、279、484。

銘較多的恭懿期以後始成為可能」。¹⁹³ 筆者考察銘文的結果也相同，自西周恭、懿王時期以來，記錄王的年度才趨為常見，但部份恭、懿王時期的銘文仍未記錄年數，如：

唯十又二月初吉……（免簋）

唯三月初吉……（遷饌）

唯正月初吉……（申簋蓋）

另外，著錄年數的銘文則以如下方式開頭：

唯王十又三年六月初吉戊戌王才（在）周康宮新宮，旦……

（望簋）

唯廿年正月既望甲戌王才（在）周康宮，旦……（走馬休盤）

唯十又三年九月初吉戊寅……（十三年瘞壺）

這些文獻均以王某年起始，亦都是恭王第十年之後的銘文。在這三件銘文中，望簋因稱康宮為新宮，所以可能是恭王時期的銘文，¹⁹⁴ 而走馬休盤應是懿、孝王時期的銘文。而更早期的銘文則僅記錄月日，如師毛父簋：「唯六月既生霸（魄）戊戌旦」。

關於西周的斷代，學者們看法並不一致。有認為恭王在位23年，而懿王在位七年者（夏商周斷代工程）；或認為恭王在位18年、懿王27年（如夏含夷，在傳世文獻中，《太平御覽》云：「懿王在位二十五年」），白川靜的看法則是恭王17年、懿王14年，¹⁹⁵ 此外仍有諸多不同的看法。唯有在確定這些問題之後，才能斷定上述禮器應屬恭王或懿王時代。

在傳世的史書中，司馬遷《史記·十二諸侯年表》有言：

太史公讀春秋曆譜，至周厲王，未嘗不廢書而歎也。

這說明西漢時人只能見到厲王之後的年譜，所以《史記·十二諸侯年表》僅

¹⁹³ 白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯，《金文的世界：殷周社會史》，頁118。

¹⁹⁴ 康宮是在昭王時開始修建的，而穆王時還在改修，所以恭王時還稱為新宮。

¹⁹⁵ 白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯，《金文的世界：殷周社會史》，頁25-240。

上溯至西周共和元年庚申，相當於公元前841年。司馬貞《索隱》引南朝齊、梁朝劉杳云：「譜起周代。藝文志有古帝王譜。又自古為春秋學者，有年曆、譜牒之說……」¹⁹⁹ 西周金文恰可與《史記》的記載互證，在西周晚期之前，以年記事的習慣還未成熟。公元前九世紀初的懿王時期，銘文上已可見周王年數的記錄。惟有在此基礎上，系統化的年譜才能出現。是故中國傳統的史書中，編年史僅能溯至公元前九世紀中。

據傳世文獻來看，周始作紀年後，列國也循例開始寫作編年史。是故晉國的紀年從宣王時期開始。《竹書紀年·晉紀》曰：

鄭桓公王之子。

晉文侯二年，周宣王子多父伐鄧，克之。乃居鄭父之丘，名之曰鄭，是曰桓公。²⁰⁰

第一條引文沒有記錄年份，第二條才提及晉文侯二年（壬戌），相當於公元前780年。魯國的紀年則由魯隱公元年己未開始，²⁰¹ 相當於公元前722年。

對照傳世文獻與西周銘文，我們可以理解：中國傳統的編年史之所以僅能溯至西周厲王以後，並非此前更古老的紀年記錄已經亡佚，而是因為紀年的習慣濫觴於西周後半葉的社會中。恭、懿王以降的孝、夷王，以及西周晚期字數較長的銘文，一般都會指出王的在位年數，卻始終不見在位的王名，正因為這一點，使青銅器的斷代問題一直爭論不休。但自懿王時期銘文開始記錄王的年度，周代後半葉的時間觀念已經不僅是基於「自然現象」的四季循環，而是同時蘊涵着「社會現象」中的王世年度計算，顯示出「歷史時間」觀念已然形成。

（四）總結

「自然時間」是以季節的周轉為週期。據周代文獻得知，周人觀念中的「歷史時間」周轉是以王世為週期。此外殷商時期還有「祭祀周轉」的週期。「祭祀周轉」既不是自然時間，又不是歷史時間，應視為基於宗廟天數的特殊時間周轉觀念。而祭祀週期與自然週期不能相合，使這兩種計時系統

¹⁹⁹ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁227。

²⁰⁰ 方詩銘、王修齡輯錄，《古本竹書紀年輯證》（修訂本），頁70。

²⁰¹ 杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》。

不能統一，亦難以作計年之用。這三種時間觀念中，只有以王世為週期的計時方法才合乎紀年的要求。西周下半葉的文獻才始用王年、月、日的完整時間記錄系統，從而春秋各國都有採用繫年的記錄。因此，中國傳統的編年史僅可溯至西周晚期（公元前九世紀初），《竹書紀年》、《春秋》等傳世的列國史書也只從公元前八世紀開始記錄。是故，司馬遷編撰年表時，只能參考西周共和（公元前九世紀中）以來的年譜資料，而未能見到更早的年譜。

西周晚期銘文以王世為「歷史時間」的週期，但僅指出王的年數，不提及王的名號（商周時都不用名號指稱在位的王），青銅器斷代的難度在此。春秋時期的「歷史時間」依然以王世為週期，但據《竹書紀年》和《春秋經》可見，當時的文獻不僅指出王的在位年數，同時亦記有王的名號。

戰國社會的「歷史時間」觀念發展趨勢是以朝代為週期，奠基於廣泛且具結構性的「歷史觀念」。《呂氏春秋·應同》的五代相配五行理論，與司馬遷的《史記》就是此一發展過程的完整結果。

綜上所述，考查文獻可以得知，中華文明的歷史時間觀念應濫觴於西周下半葉的社會中。

四、春秋以前史官的身份

關於商周史官的職務問題，前輩學者們早已作過詳細的探討，¹⁹⁹ 對此間蒙愚均無新解，僅擬對商周文獻資料中關於史官描述的「演化」稍加整理，一方面作為前人研究的補充，另一方面則對史官屬性與歷史記載的起源問題作統合性的觀察。

（一）作冊

最早負責製作記錄的官名乃「作冊」。《書·洛誥》曰：

王命周公後，作冊逸誥。²⁰⁰

¹⁹⁹ 參見王國維，《觀堂集林》（北京：中華書局，1959），卷6，〈釋史〉；郭沫若主編，《中國史稿》（北京：人民出版社，1962），冊1，頁124-130；陳夢家，《西周銅器斷代》，頁398-400；黃然偉，《殷周青銅器賞賜銘文研究》，頁127-155；王貴民，《商周制度考信》，頁172-180；張亞初、劉雨，《西周金文官制研究》（北京：中華書局，1986），等等。

²⁰⁰ 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，頁618。

此處引文不僅保留了商周時的「作冊」官名，並具體地指出其職司所在。

在甲骨文中，從武丁以來常見「禹冊」之詞，如「沚戛禹冊」^㉑、「侯告禹冊」^㉒、「比我禹冊」^㉓、「在北禹冊」^㉔，等等。據上論述，「禹冊」的意思是備舉祭告冊書。同時，殷商青銅銘文上亦有「作冊」這個官名，可見於上所引的作冊豐鼎、寧襄鼎等等。在銘文中，作冊的任務是負責撰作賞祿冊、封冊等典型的「禮冊」。雖然有學者認為甲骨文的「禹冊」與金文「作冊」並無干係，^㉕但根據前文對商周「冊」的內容分析，祭冊和賞祿冊均可歸納為「禮冊」，而不論祭祖或賞賜，都是「禮」的重要環節。故「禹冊」和「作冊」都涉及「禮」的實現，禹冊應即是作冊官的主要任務。既然商周時的「冊」未涉及任何記事作用，「作冊」的職掌事務當然也不會是逐日記錄王事。

質言之，「作冊」應可視為司儀之類的官職，與漢代史官不同。

張亞初和劉雨將「禹冊」和「作冊」視為同一官職，他們在考察過資料後作出如下結語：「在殷墟卜辭中，從武丁至商末都有這種職官的記載。在商代特別是西周銘文中，更是層見迭出。大體上講，作冊始見於商代，盛行於西周早中期，消失於西周晚期。」^㉖此說應屬準確。但張亞初和劉雨進一步認為：「西周中晚期以後被內史及內史尹（尹氏）所代替。」^㉗早在清代，孫詒讓即提出作冊與內史有關的說法，^㉘王國維亦從之。^㉙郭沫若認為，早期的「作冊」相當於後期的「史」。陳夢家則認為：「西周初期的史官以乍冊為主，中期以內史為主，而尹氏至晚期。」^㉚

若將實際的史料放回其所屬的歷史脈絡中，可知商周官職結構尚未穩定，官名變化也沒有固定的模式。在已有「內史」時，還可見到「作冊」這

^㉑ 《合集》7382、7384-7390、7392-7394、7396、7398、7399、7402、7403；《英藏》545、1187等。

^㉒ 《合集》7410、7412；《英藏》197、198等。

^㉓ 《合集》7418等。

^㉔ 《合集》7423等。

^㉕ 參見李宗焜，〈卜辭「禹冊」與《尚書》之「誥」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第80本，第3分（2009年9月），頁333-354。

^㉖ 張亞初、劉雨，《西周金文官制研究》，頁34。

^㉗ 張亞初、劉雨，《西周金文官制研究》，頁34。

^㉘ 孫詒讓，《古籀拾遺》（《國家圖書館藏金文研究資料叢刊》冊9，北京：北京圖書出版社，2004），卷下，頁7。

^㉙ 王國維，《觀堂集林》，卷6，〈釋史〉。

^㉚ 陳夢家，《西周銅器斷代》，頁399。

個官名。此外也有合併使用的官銜，如穆、恭王時期有「作冊內史」，可見於免盤^㉑、師祫簋蓋銘文上；或在懿至共和時期的十三年瘞壺、師晨鼎^㉒、走簋、元年師族簋、輔師斂簋、南宮柳鼎等銘文上，可見有「作冊尹」官名。在西周銘文中，「史」與「內史」的官職皆與「作冊」相近。依筆者淺見，「作冊」、「史」、「內史」應不是單純互相代替的關係，這些官名的變化其實表達了官職制度的演化。其中，「史」在殷商時期已見。

(二) 史

甲骨文與西周金文中有「史」、「大史」、「中史」、「內史」、「御史」等字詞。前人已對史官的職務作過詳細的探討，然少有將史官職司內容的變化放在歷史脈絡中探討者，因此，筆者將試着從這方面切入，以補前人研究之不足。

1、史

甲、殷商文獻

甲骨文中的「史」（史）、「事」（吏、事）字出現相當頻繁，關於其象形意義，學界有幾個創見；關於其字義，則古時「史」、「事」同字，甲骨卜辭中大多數的「史」要釋為「事」字，另外還有部份要釋作「使」。^㉓殷商時，「史」是指武官，與作冊不同。若作為官名，學者們都同意卜辭中的「史」應理解為「使」，如胡厚宣所言：

史在卜辭有用為事者，如言「協王事」、「協朕事」、「協我事」，皆言協服殷王戰事之義。或言「我有事」、「我亡事」、「今歲有事」、「今秉有事」，有事亡事，亦多指戰事而言。史在卜辭又有用為使者，如言「使人於晝」、「使人於沚」、「使人於否」、「使人於茵」，晝、沚、否、茵皆是地名，使人於某地，亦言以因武事而派遣某人使於某地之義。……象史官奉命出史，所謂「使乃奉使之義。」……由甲骨卜辭看來，史官者正是出使的或駐

^㉑ 《集成》器號10161，藏處不明。

^㉒ 別名：師晨鼎，《集成》器號2817，藏處不明。

^㉓ 參見于省吾主編，姚孝遂按語編撰，《甲骨文字詁林》，頁2947-2961；姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，頁1125-1130。

在外地的一種武官。因為史是武官，所以在甲骨卜辭中，常擔任征伐之事。^㉑

換言之，殷商的史者都是使者，為武官，非文官，這一點學者們看法一致，無庸贅述。

由此可見，殷商「史」字涵義與許慎所言「史，記事者也」^㉒不同。殷商史官也不可與晚期專事記錄國史的史官相混淆。

乙、西周文獻

在西周金文中，「史」（史）、「事、吏」（事、吏）共有三種用意。

第一，承續從甲骨文以來的字義，釋作「事」。如上所引作冊矢令簋云：「用乍（作）丁公寶簋，用尊（尊）史（事）於皇宗。」

第二，仍是延續甲骨文的用法，作為使者、武官的官名，如厲王時期的史頌鼎記載：「……令史頌徵蘇（省蘇）。……」^㉓意即「王派遣史頌到蘇去省視當地情況」。這裡「史」字的用意是使官，史頌應讀為使頌。學者們對此看法一致。

第三，從西周下半葉起，「史」字開始指涉文官。如上引之吳方彝蓋：「王乎（呼）史戊冊令吳」；盥簋：「王乎（呼）史年冊令望」；師西簋：「王乎（呼）史鵠冊命師西」；西周晚期的此鼎：「王乎（呼）史蓼冊令此」；頌簋和頌壺：「王乎（呼）史虢生冊令頌」；無虯鼎：「王乎（呼）史蓼冊令無虯」；蔡簋：「王乎（呼）史尤冊令蔡」等。這些銘文皆顯示，「史」的職務已經接近於「作冊」。在西周前半葉，以作冊為官名者較為常見，而根據西周後半葉的銘文，作冊的職務已由「史」所取代。

丙、傳世的先秦文獻

首先，在傳世文獻中，「史」已不再與「事」字混用，但依然可以表達「使」的涵義。如《逸周書·商誓》：「今予維篤祐爾，予史太史違，我史視爾。」朱右曾校釋：「史、使通假。」《鶡冠子·度萬》：「相史於既，而不盡其愛。」陸佃注：「史，使也。」^㉔均是其文例。

^㉑ 胡厚宣，〈殷代的史為武官說〉，載胡厚宣主編，《全國商史學術討論會論文集》（安陽：《殷都學刊》增刊，1985），頁183-197。

^㉒ 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》，頁119。

^㉓ 《集成》器號2787-2788，現藏於上海博物館。

^㉔ 參見黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》（修訂本），頁463-464；鶡冠子撰，陸佃注解，《鶡冠子》（臺北：藝文書局，1965），頁21。

其次，在先秦傳世文獻中，「史」為掌握祭冊、禮冊之官，與殷商、西周早期的「作冊」職務相近。如《書·金縢》：「史乃冊祝曰。」孔安國傳：「史為冊祝辭也。」²¹⁸

第三，《詩·小雅·賓之初筵》云：「凡此飲酒，或醉或否。既立之監，或佐之史」，毛傳曰：「飲酒於有醉者有不醉者，則立監使視之，又助以史。」²¹⁹在這裡的「史」字即佐吏。古文「𠂔」、「𠂎」不分，所以「史」、「吏」、「事」本是同一字。若將「史」讀為「吏」，為吏者的職務涵蓋範圍必定相當廣泛；但從商周出土文獻看來，「史」的任務基本上都與儀舉禮冊相關，並不如佐吏那樣複雜。

此外，《禮記·玉藻》言：「動則左史書之，言則右史書之。」²²⁰然殷商和西周出土文獻中，從未見「史」字有這種用義。筆者只能推論，「史」的職務可能是書寫各種「禮冊」（祭冊、封冊、錫冊）；至於記載歷史事件、編作紀事與紀年記錄，則可能是「史」在春秋以後才出現的新任務。

春秋之前，「史」、「使」、「吏」、「事」的字形不可區別，實為同一字。其核心字義是「事」，從「事」義出發，「史」字與戰事、祭事、禮儀都可產生關聯性。不過，商代的「史」字實際上只用以表達「事」和「使」（受派遣征伐之武官）。然從西周中晚期以來，除了「事」、「使」之外，「史」字還涵蓋了佐吏與撰寫禮冊等官職。職司書寫禮冊的官位，其任務與「事神」、爵祿皆有關係。自西周晚期以後，在史者的職掌中又發展出「紀日」、「紀年」等項，然此種史者職務尚未見於西周的出土文獻。

2、內史

西周中晚期的銘文上，除了「史」會被王呼作錫冊之外，「內史」也可能會被委以這項職務。目前可見的西周中期至春秋時期青銅器上，約有二十餘處的「內史」文例。西周中晚期的「內史」有「作冊內史」（師艅簋蓋），「作命內史」（利鼎）等等。但自康王以來，又另有單稱「內史」的

²¹⁸ 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，頁492-493。據《周禮·春官·占人》：「史占墨，卜人占坼」，史與卜人相近，但從商周出土文獻不見此關聯。參見鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁1044。

²¹⁹ 毛公傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁1370。

²²⁰ 《周禮·天官·宰夫》亦言：「六曰史，掌官書以贊治。」鄭玄注：「贊治，若今起文書草也。」參見鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，頁111、114。

官名，如康王時期的榮作周公簋^㉑，以及後來的內史龔鼎^㉒、戎方鼎^㉓、趙簋^㉔、王臣簋、利鼎、豆閉簋、師毛父簋、諫簋、衛鼎、虎簋蓋、師虎簋、師匱簋、師奎父鼎、揚簋、師頴簋、鄭簋蓋、牧簋、趨解、趨鼎、禹比盞^㉕等。元年師兌簋、三年師兌簋^㉖、殗簋蓋則載有「內史尹」一詞。而楚簋、弭伯師籍簋內則有「史尹氏」官名。據趨鼎銘文的描述，在同一場賞賜儀式中竟同時出現了「史」與「內史」兩個官員，其謂：「史留受王令書，王乎（呼）內史彙冊易（賜）趨」。而寰鼎和寰盤的銘文則記載：「史帶受王令書，王乎（呼）史彌冊易（賜）寰」，在同一場賞賜儀式中出現了兩位「史」（其中一位並非「內史」）。這些銘文中的史與內史職務區分不清，顯示官職制度尚未有明確的職司架構。

有關「作冊」、「史」、「內史」的關係，筆者推測早期「作冊」可能負責書寫各種禮冊和祭冊，在後期制度上，這些書寫工作乃隨着王官職務劃分而走向分流。「內史」一詞或許是用以強調「外事」（由派遣至外地的使者負責）與「王宮（或諸侯的宮室）^㉗事」的範圍區別。也就是說，西周時「史」字可同時表示「使」（武官）和「史」（文官）兩種官職，因而容易產生誤解。在西周中晚期出現的「內史」官名，其職務範圍較窄也較清楚，顯見當時的官職制度已漸成熟。

在傳世文獻中，《左傳·襄公十年》云：「使周內史選其族嗣，納諸霍人，禮也。」杜預注：「內史，掌爵祿廢置者。」^㉘而《周禮·春官·內史》的描述更為詳盡，其謂：

內史掌王之八枋之法，以詔王治：一曰爵，二曰祿，三曰廢，四曰置，五曰殺，六曰生，七曰予，八曰奪。執國法及國令之貳，以致政事，以逆會計；掌敘事之法，受納訪，以詔王聽治。凡命諸

^㉑ 別名：周公簋、邢侯簋，《集成》器號4241，現藏於英國倫敦不列顛博物館。

^㉒ 《集成》器號2696，現藏於北京故宮博物院。

^㉓ 《集成》器號2824，現藏於扶風縣博物館。

^㉔ 《集成》器號4266，現藏於日本東京書道博物館。

^㉕ 《集成》器號4466，現藏於北京故宮博物院。

^㉖ 《集成》器號4318-4319，現藏於上海博物館。

^㉗ 張亞初和劉雨考察銘文資料時指出：「在西周銘文中，有關內史的材料有二十六條，除了裘衛鼎之內史是諸侯的史官外，其他都是指王室的史官。」見張亞初、劉雨，《西周金文官制研究》，頁29。

^㉘ 杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，頁1405-1406。

侯及孤、卿、大夫，則策命之。凡四方之事書，內史讀之。王制祿，則贊為之，以方出之。賞賜，亦如之。內史掌書王命，遂貳之。^㉙

據《周禮》所載，內史掌管爵、祿、廢、置、殺、生、予、奪等政務，並掌書王命。《孔子家語·執轡》亦言：「古者天子以內史為左右手。」王肅注：「內史，掌王八柄及敘事之法，納以詔王聽治命，孤卿大夫則策命以四方之事，書則讀之。王制祿則贊為之，賞則亦如之，故王以為左右手。」^㉚

關於內史的職務，傳世文獻與周代出土文獻所述一致，並無疑問。

除了內史之外，西周時期還有「右史」（見於利簋銘文上）、「書史」（見於西周中期的格伯簋銘文上^㉛）、「省史」，以及其他數種史官。^㉜張亞初和劉雨認為史官的不同官名，表示西周已有相當程度的官職區分。^㉝此說確然，但筆者仍需加以補充。西周時的「史官」確實包含「使官」在內，其中「省史」的職務與「內史」完全不同，這應是外遣的「使官」。如西周晚期的禹比簋蓋曰：「王令眚（省）史南召（以）即虢旅」，^㉞或西周早期的省史趨尊。^㉟

內史、中史、書史、右史等官名直至西周時才出現於銘文中，相關記錄並不多。然而還有兩種商周文獻常見的史官，即「大史」和「御史」。從職務性質上來看，大史、御史與作冊、內史並不相同。

3、大史

甲、殷商文獻

^㉙ 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，頁2237。

^㉚ 楊朝明主編，《孔子家語通解——附出土資料與相關研究》（臺北：萬卷樓，2005），頁300-301。

^㉛ 《集成》器號4262-4265，現藏於北京故宮博物院、上海博物館、中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^㉜ 史官的類別豐富，或可代表西周中晚期的官方文化。但「中史書」反而出現較早，康王或昭王時期的師旅鼎銘文有言：「……弘以告中史書。……」（別名：弘鼎，《集成》器號2809，現藏於北京故宮博物院）。馬承源認為「中史」是官名，但除師旅鼎銘文外，未見有「中史」一詞，且此句的文法關係仍待釐清，尚不宜定論。

^㉝ 張亞初、劉雨，《西周金文官制研究》，頁29-34。

^㉞ 《集成》器號4278，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^㉟ 《集成》器號5951，現藏於上海博物館。

「大史」一詞最早可見於甲骨文，如：

丁丑貞：王弔商望，其伐？
 丁丑貞：今秋王其大史？
 丁丑貞：王於卜伐
 貞……惟……伐。（《合集》32968）

此處「大史」應讀為「大事」，按卜辭內容，此「大事」應與征伐之事有關。

乙酉卜，大貞：翌丁亥，暘日？八月。
 貞：不其暘日？
 貞：於來丁酉酩大史，暘日？八月。（《合集》25934）
 貞：於來丁酉酩大史，暘日？八月。（《合集》41161）

從這些卜辭來看，「大史」應指祭祀對象，其義不詳，待考。

乙、西周文獻

張亞初和劉雨認為，「大史」是地位最高的史官，「史官在某一個王世可以有很多，但大史則在一個時期內只有一人或二人而造成的」。^㉙ 這種說法應該無誤，但是關於「史」的記載卻不一致，無法確定其是武官或文官。

西周早期作冊饁卣曾提及「公大史」這個高級官位，其曰：

隹公大史見服於宗周年，才（在）二月既望乙亥，公大史咸見服於辟王，辨於多正。零（於）四月既生霸庚午，王遣公大史。公大史在豐，賞乍（作）冊饁馬，翫（揚）公休，用乍（作）日已旅樽（尊）彝。^㉚

公大史明顯是王派遣的使者，所以應稱為「公大使」。「公大使」能夠躬身賞賜作冊饁，即說明公大使的地位比作冊官高得多。從這點看來，西周早期的公大史與漢代太史公恐怕難有任何交集。

^㉙ 張亞初、劉雨，《西周金文官制研究》，頁26。

^㉚ 《集成》器號5432，現藏於北京故宮博物院。

此外，「大史」可見於周府的職官等列，如孝王時期的番生簋蓋載：

……王令鼎嗣（攝嗣）公族、卿吏、大史寮……²³⁸

在番生簋蓋銘文中，可見當時「史」與「吏、事」的官名已經被區分開來。

到了春秋時期的「史」與「吏、事」，也經常被區分為二。如齊靈公鯉鑄，載有齊公府的職官排列：

……鮑子鯉曰：余彌心畏謾，余四吏是臺（以），余為大攻
危、大吏、大徒、大宰，是辟（臺）可事。²³⁹

「大吏」官名是否應理解為「大史」或「大使」，目前還無法論定。另外，春秋晚期有簣大史申鼎，據其字形應該名為「簣大吏申鼎」，器主的官職或許也是「大使」。²⁴⁰

單靠青銅器銘文上的官職排列，尚不能釐清「大史」的職務。由於春秋之前尚未有通徹地描述社會情況的歷史記錄，所以商周官職制度雖屢受學界注意，但春秋之前的社會結構及官方制度仍舊難以明晰。

丙、傳世的先秦文獻

《周禮·春官·大史》：

大史，掌建邦之六典，以逆邦國之治；掌法以逆官府之治；掌則以逆都鄙之治。²⁴¹

《禮記·曲禮下》：

天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。

²³⁸ 《集成》器號4326，現藏於美國堪薩斯市納爾遜美術陳列館。

²³⁹ 別名：齊侯鑄，《集成》器號271，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）。

²⁴⁰ 別名：簣大史申鼎，《集成》器號2732，現藏於南京大學。

²⁴¹ 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，頁1112。

鄭玄注：「此蓋殷時制也。」²⁴²

根據先秦的傳世文獻，「大史」既掌握邦國大事、邦國法典，又掌握祭天、觀察天象、調整曆數等最重要的事務，換言之，天文和人文都為大史所掌握。鄭玄認為，大史為殷代以來的官職。由甲骨文來看，殷商確實有「大史」一詞，但看不出大史是天官或掌握文獻的史官。殷周之際和西周早期，只見有武官性質的「大使」。後來在西周時代，除了武官「大使」之外，還有文官的「大史」，但此一「大史」為司儀之類的官職，西周銘文中並沒有提及大史寫作紀年記錄。不過因西周下半葉的大史確實掌握國家文獻，所以當列國開始製作春秋紀年時，理所當然地就由大史負責這項工作。

西周晚期到春秋時期，社會上出現歷史記載的需求，而大史為掌握國家文檔的大官，或許即因如此，春秋以來的大史就成為記載國家大事的官職。

4、御史

甲、殷商文獻中的「御史」

在甲骨金文中另有「御史」一詞。在卜辭中，「御史」被用來當作動詞，表達御事的動作，如：

弔呼汰帝子御史，王其悔？（《合集》30390）

惟大……御史，王弗悔？（《合集》27790）

亦有用作名詞，表達負責「御事」的主體，如：

取呼御史。（《合集》8796）

癸巳卜，其呼北御史衛？（《合集》27897）

若要了解這些「御史」的涵義，首先必須確定「御」的字義。

乙、釋「御」

甲骨文中，「御」和「禦」的本字乃「𦥑」（𠀤），從「午」得聲，共出現了上千次，其中少數寫為從「示」的「𩫓」（𩫓）。在金文中「御」和

²⁴² 鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記注疏》，頁212。

「禦」共有「𠂇」（𠂇）^㉓；「𦥑」（卽）^㉔；「𦥑」^㉕、「𦥑」^㉖、「𦥑」^㉗（御）^㉘；「𦥑」^㉙、「𦥑」^㉚、「𦥑」（禦）^㉛等寫法，亦從「午」得聲，均是常用的字彙，在銘文上也出現了近百次，此字在甲骨金文中有以下幾種用意：

(1)「𠂇」被用來當作動詞，在上千條卜辭中，「𠂇」字往往用來描述祭祀之事，這些卜辭均有類似這樣的結構：「𠂇某祭祀對象」。^㉜《說文》云：「禦，祀也，從示，御聲。」^㉝不過以甲骨文來說，此字即使不從「示」，本亦有「祀」的字義，故應視為從「𦥑」（𠂇），「𦥑」（午）聲形聲字，「𦥑」係人跪之形，因此自然為「𠂇」的義符。在金文裡，「祀」亦為「御」字最常見的涵義。其中從「示」的「禦」（禦）字形幾乎都是祭名，如西周早期的作禦父辛饗：「禦父辛」（祭祀父辛）；我方鼎：「御鼎」（祭用之鼎）；西周中期的刺鼎：「王禘，用牡於大室，禘昭王，刺御，王賜刺貝三十朋」；作冊益卣：「大禦於厥祖」；西周晚期的虢叔旅鐘：「御於天子」^㉞；叔旼父簋：「叔旼父御於君」；旼簋：「旼多禦」；春

^㉓ 如西周早期的麥盃；山御作父乙器，《集成》器號10568，藏處不明；御正衛簋，《集成》器號4044，現藏於臺北故宮博物院；御史競簋（別名：競簋），《集成》器號4134-4135，現藏於加拿大倫多皇家安大略博物館；西周中期沼御事罍，《集成》器號9824-9825，現藏於北京故宮博物院；刺鼎，《集成》器號2776，現藏於廣州市博物館。

^㉔ 西周晚期的叔旼父簋蓋，《集成》器號4069-4070，現藏於中央研究院歷史語言研究所文物陳列館、中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^㉕ 西周早期御簋，《集成》器號3468，現藏於美國哈佛大學福格美術博物館（Fogg Art Museum, Cambridge, Massachusetts, USA）。

^㉖ 春秋邾伯御戎鼎，《集成》器號2525，藏處不明。

^㉗ 春秋洹子孟姜壺，《集成》器號9729-9730，現藏於上海博物館、中國歷史博物館（中國國家博物館）。

^㉘ 西周早期我方鼎，《集成》器號2763，現藏於臺北故宮博物院（器）、中央研究院歷史語言研究所文物陳列館（蓋）。

^㉙ 西周中期作冊益卣，《集成》器號5427，現藏於上海博物館；西周晚期厲王旼簋，《集成》器號4317，現藏於扶風縣博物館。

^㉚ 西周早期作禦父辛饗，《集成》器號6472。

^㉛ 姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，頁143-156。

^㉜ 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》，頁7。

^㉞ 《集成》器號238-244，現藏於北京故宮博物院、上海博物館、山東省博物館、日本京都泉屋博古館、日本東京書道博物館等處。

秋魯正叔盤：「御盤」（祭用之盤）^㉙；吳王夫差鑑：「御鑑」（祭用之鑑）^㉚；等等。

將「御」視為從人跪之形、從午得聲的形聲字，以及將「祀」視為「御」的本意，乃最近學界的共同看法。關於「御」字所表達的祭祀之義，學界多半贊同裘錫圭的意見，認為「御」是指除災之祭。^㉛不過，許進雄早已更進一步探討了「御」的字源，並推論「御」可能是會意兼形聲字：「《說文》『午牿也』、『牿弔也』、『弔不順也』：午有不順之意，而此祭為祓除不詳之祭，故以牿象人跪坐以祈禱狀，而以午聲明所禱者乃有關不順之事。」^㉜筆者認為許進雄的見解極有價值，可從之。也就是說，「御」祭具有除災、尋求護祐的目的。

（2）夏含夷贊同許進雄的見解，且認為「御」字「以此本義從鬼神世引申到人間世，祓除人間世之不詳當指鎮定和遏抑敵人之反抗，即舉行『掃蕩性』征伐」，^㉝夏含夷即以此解釋了甲骨文中出現的「御方」卜辭。

「御方」即是卜辭中第二種「牿」字字義，不過相對來說，在使用「牿」字的上千卜辭中，出現「御方」一詞的只有十幾條。雖然學界原本均認為「御方」是指方國，然對其用法的進一步考證，已讓學界都承認此處的「牿」依然是動詞，表達出對方國的某個動作，而此應與抵禦方國之事有關，可釋作抵禦之義。筆者亦贊同此一釋讀，但不贊成夏含夷所謂「從鬼神世引申到人間世」的概念。甲骨文中有非常多「伐某方國」或「征某方國」的卜辭，而「御方」卜辭應與其不同。或許「御方」一詞仍離不開祭祀的本義，而接近於祈禱對祖國的保護，可指稱對別族「狄鬼」的除災去邪之祭，或表示祓除方國戰死者的鬼氣。

從金文來說，在目前所見的近百條帶有「御」字的銘文中，亦有一條接近此義，西周中期戎方鼎載：「王用肇使乃子戎率虎臣御淮戎。」傳世文獻中的《國語·周語中》亦言：「國有郊牧，疆有寓望，藪有圃草，囿有林

^㉙ 《集成》器號10124，藏處不明。

^㉚ 《集成》器號10294-10296，現藏於中國歷史博物館（中國國家博物館）、北京故宮博物院。

^㉛ 裴錫圭，〈《讀安陽新出土的牛胛骨及其刻辭》〉，《考古》，1972年，第5期，頁43-45。

^㉜ 許進雄，〈釋御〉，《中國文字》，第12期（1963年6月），頁3。

^㉝ 夏含夷，〈釋「御方」〉，載山西省文物局、中國古文字研究會、中華書局編輯部合編，《古文字研究（第九輯）》（北京：中華書局，1984），頁97-109。

池，所以禦災也。」韋昭注：「禦，備也。」²⁵也就是說，「御」義的重點並不在「掃蕩」，而在「禦災」。²⁶

西周晚期五祀鉢鐘載：「保大命……御大福。」明顯揭示了「御」與「保」之間的相關性，「御」在各種用法中都帶有祈禱祭福的意味。姚孝遂與肖丁將甲骨文的「御」定義為「祈福禳災，求神祖之祐護」，²⁷正可印證先秦時「御」字的所有用意，均是從此一本義衍生而來。如果我們將此銘文與後期的「禦福」用意作比較，則有《莊子·徐無鬼》：「今夫子聞之而泣，是禦福也。」陸德明釋文：「禦，距也，逆也。」²⁸此處用「禦福」來表達拒絕福祐的意思，反與原來銘文上的意義相反。此一現象頗為有趣，前後時代的用意根本無法連結。《莊子·雜篇·徐無鬼》的寫作時代不明，難以確知其是否能代表先秦的用字情況。在此一文例中，只能看出「御」在漢代以後的語文裡，字義已經複雜化，導致其本義變得模糊不清。但若將此處的「禦」改成「敵」，則「敵福」（止福）之義將比「禦福」更加清楚，或許顯示後期的語文將「敵」假借為「御」的情況。²⁹

據上述的文例可見，先秦時「御」基本上有正面的涵義，主要是表達除災、保護的意思。把古代「御」字釋作排拒，恐怕並不恰當。

(3) 銘文上的「御」字不僅不宜視為排拒之義，甚至可能有與之相反的「迎接」之義，如春秋晚期簣大史（使）申鼎記載：「御賓客。」傳世文獻中亦保留了此種用意，如《逸周書·諡法》：「執禮御賓曰恭。」孔晁注：「御賓，迎待賓也。」³⁰

王貴民認為，「御」在甲骨卜辭上實有「迎迓」之義，其中關於祭祀的

²⁵ 左秋明撰，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》（上海：上海古籍出版社，1988），頁70-71。

²⁶ 甲骨文另有「𠂔」（衍）、「𠂔」（術），從「行」，從「午」或從「午」得聲，其用意可能不帶有祈禱之意，而近於戰勝之意，如《合集》「壬申卜，衍召於饗」。不過此字罕見，目前仍難以確認其字義。

²⁷ 姚孝遂、肖丁合著，《小屯南地甲骨考釋》（北京：中華書局，1985），頁35。

²⁸ 王叔岷，《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁969、971。

²⁹ 「御」和「敵」字的關係，參見郭靜云，〈「慮」與「御」：論二字在商周語文中的涵義以及其在戰國漢代時期的關係〉，載東海大學中文系編，《語言文字與教學的多元對話》，頁343-357。

³⁰ 孔晁注，《逸周書》（臺北：臺灣中華書局，1965年據上海中華書局1936年《四部備要》本影印），卷6，頁17。

卜辭即紀錄了迎神之祭。^㉙雖然筆者贊同前引許進雄、姚孝遂、肖丁等學者對「御」字的定義，但從青銅器銘文與傳世文獻來看，王貴民的說法並非無理。一方面，祭拜神祖必有迎神的意味；另一方面，接待賓客亦帶有對賓客進行保護的意味。因此，「御」字的字義橫跨、包含了「保護」與「迎接」這兩個層次。

(4) 王貴民從「迎接」之義來解釋甲骨文中的「御史」一詞。因甲骨文「史」與「事」通，故「御史」均釋為「御事」，這並無疑問。卜辭中把其當作動詞，因「御事」後有「王弗悔」、「王受有祐」等吉祥紀錄，則可見「御事」應是指某除災的動作。王貴民將「御事」解釋為「接事」，即接受王事、迎接事務、管事、治事等含義。此解基本上可通，且能涵蓋「護事」之義，治事亦是保障事務能順利進行。

(5) 以上所述應是「御」字的原義，然而《說文》云：「御，使馬也。從彳、從卽。馭，古文御，從又、從馬」。^㉚雖然許慎把「御」定義為使馬，但同時亦說明了古代是以「馭」字來表達馭馬之義。然在「御」的字義範圍中，馭馬是從「馭」字假借過來的。早期「御」和「馭」並不混用，因此二字在大孟鼎銘文中各自表達其義，並無疑問。但後來因為音同，字義亦有所交集，因此「御」字幾乎取代了「馭」字的用法。

丙、兩周及傳世文獻中的「御事」

金文中亦有「御事」一詞，用來指所治的事務。如西周早中期的大孟鼎和麥盃。其中，西周早期叔趨父卣記載：

叔趨父曰：「余老不克御事。」^㉛

春秋洹子孟姜壺亦云：

齊侯洹子孟姜喪其人民都邑，瑾寢無用從爾大樂，用鑄爾羞
銅，用御天子之事。……用御爾事。

^㉙ 王貴民，〈說御史〉，載胡厚宣等著，《甲骨探史錄》（北京：三聯書店，1982），頁303-323。

^㉚ 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》，頁77。

^㉛ 《集成》器號5428-5429，現藏於河北省文物研究所。

就字形而論，這些銘文用「事」（事）而不用「史」（史）字；從文意來看，讀為「御事」應是準確的。

傳世文獻中的用意也相同：

乃同召太保奭、芮伯、彤伯、畢公、衛侯、毛公、師氏、虎臣、百尹、御事。（《尚書·顧命》，孔傳：「諸御治事者。」）

跋涉山林以事天子，唯是桃弧棘矢，以共御王事。（《左傳·昭公十二年》）

供，奉獻；御，進也。供御與奉獻同。（《廣雅·釋詁》）

百官御事，各即其齋三日。（《國語·周語上》）²⁶⁸

所以「御事」即是「管事」、「護事」的意思，官名表達了管事者的身份。

銘文上亦可見「御事」官名，如西周中期涇御事疊等。春秋吳王御士叔鱗另有「御士」官名。²⁶⁹ 在傳世文獻中，「御士」的理解有兩種。第一是根據《左傳·僖公二十四年》所云：

以狄師攻王，王御士將禦之。杜預注：「王有二十二御士。」

楊伯峻注：「御士，蓋王侍御之士。」²⁷⁰

這裡的「御士」即是侍奉的意思，與「御事」、「護事」、「管事」頗為接近。不過後來多指君人身邊的近衛之士，具有保護君王的作用。第二，如《左傳·襄公二十二年》曰：「子南之子棄疾為王御士。」杜預注：「御王車者。」²⁷¹ 這種理解，應該是「御」字涵蓋了「馭」義的影響。

由上可知，「御事」自殷商以來即為君人親近的職務，其基本的意思是管制而保護君人之事，與撰編歷史記載並無關係。²⁷²

²⁶⁸ 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，頁730-731；杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，頁2065；左秋明撰，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁18。

²⁶⁹ 《集成》器號4527，現藏於北京首都博物館。

²⁷⁰ 杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，頁1561；楊伯峻編著，《春秋左傳注》（修訂本）（北京：中華書局，1990），頁426。

²⁷¹ 杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，頁663。

²⁷² 另可參見俞鹿年編著，《中國官制大辭典》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1992），頁282-283。

(三) 總結

根據甲骨金文和傳世先秦文獻可知，雖然商周文獻中的「史」為常見字，但都與歷史無關。古代「史」、「事」、「吏」、「使」是同一字，其本義就是「事」。在商周文獻中，此字多讀為「事」，部份讀為「使」，另有一些應讀作「吏」，少數讀作「史」。但「史」的意思只代表文官，其工作是書寫禮冊者或擔任司儀，與寫作紀日、紀年記錄無關，也不帶有「歷史」的意思。由於西周末年以前，中華文明尚未出現編年史，自然也不需要負責歷史記載的官屬。

從商周官職來說，商代與西周前半葉有作冊官，負責撰編各種禮冊。西周後半葉時，作冊由「史」或「內史」（內事）承擔。從此，掌握記錄的官職開始被稱為「史」。或許因為如此，春秋時期負責製作紀年記錄的官員，很自然地被稱為「史」、「史官」、「史公」或「大史」、「太史公」等。

「史」字開始表達歷史的「史」之後，仍離不開「事」的本義。「史」即是敘事、記事之意。《孟子·離婁下》：「其事則齊桓、晉文，其文則史」，²⁷³正好保留了「事」與「史」的相應。

從漢代以來的文獻可見，史官唯一的職務似乎就是觀察天文。但在商周文獻中，並沒直接證據支持這種看法。因此，我們只能作出原則上的推論。由甲骨卜辭來看，殷商巫師的職務為觀察天象，並從而追求占卜之靈驗，同時也親手刻字。也就是說，巫師的職務涵蓋觀察天象、占卜、做文字紀錄等等。周代銘文亦反映了這點，其銘文開頭經常有描述當日天象狀況的文字，如「九月既死霸丁丑」、「四月既生霸庚午」等，間接說明刻寫銘文的「史」也具備了觀月、定日的能力。古代掌握天文和人文的可能是同一批人，所以自春秋以來，史官的職務就涵蓋了對天象與人事的記載。不過因客觀資料尚嫌不足，故仍須再作進一步研考。

五、結語

不論從商周文獻的類型來看，從其表現的時間觀念來看，或從「史」字的用意與「史」官的作用來看，都可以發現，西周末年之前並未發展出「歷

²⁷³ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》（《十三經注疏》本，臺北：新文豐出版公司，2001），頁365。

史記載」，當時先民在作各式記載時，並未懷抱着傳諸百代的冀望，也沒想過要留下讓後代子孫了解前代事蹟的線索。

商周文獻主要有甲骨刻辭、青銅器銘文、簡冊三種原始記錄類型。其中甲骨刻辭均為「祈禱文」，始終未曾出現歷史記錄。青銅器銘文用於祭祀等禮儀，從其內容發展來看，銘文內容一直要到西周晚期，才具備了「歷史觀念」。據甲骨金文可知，商周的冊都是「禮冊」，其中有用於神秘祭祀者，或用於錫命賞祿者。與青銅器銘文同時，西周晚期的冊文開始有記錄歷史的趨勢。無論是錫冊的結構或銘文的結構，此時都有類似的發展，兩者均顯示出西周晚期已有了歷史觀念。

通過對商周文獻的分析，筆者推論歷史觀念之形成可追溯至西周晚期。具備了歷史觀念，後來才能在文化上取得許多重要的突破。列國才開始製作「春秋紀年」之類的歷史記錄，從傳世的魯國《春秋》以及《竹書紀年》，大致上可以看到中華文明最早期的紀年形式。至於傳世的《尚書》、《逸周書》，其最早的記載應也是濫觴於西周後半葉的文化中。

商周文獻的時間記錄方法，說明了中華文明從西周後半葉才開始記載王的在位年數。殷商之前的先民早已有四季週期的「自然時間」觀；殷商的祖先崇拜又另外形成與自然時間不一致的「祭祀時間」週期概念。直至西周後半葉，中華文明不僅有「自然時間」觀，而且也有了原始的「歷史時間」觀。在不同時間的脈絡中，「週期」概念才是問題的關鍵所在。「自然時間」的週期乃春秋四季，「祭祀時間」的週期是基於日干系統的殷王週祭祀運行，「歷史時間」則是基於具有社會意義的歷史遞嬗。

在西周恭、懿王後，開始有記錄在位王年數的習慣，及至春秋戰國時期，已有先王到後王的世系概念。到了《呂氏春秋》以來，「歷史時間」的週期綜合化，並擴展為朝代的概念。這一條「歷史時間」概念的演變，代表著中華文明已從歷史觀念的萌芽期，發展出成熟歷史的文明。

歷史的形成問題，必然也牽涉到史官身份的形成。本文對商周史官的分析顯示，春秋之前的史官職務並不包括製作紀日、紀年之類的歷史記錄。直至記錄國家大事的傳統形成後，原本作祭禮、錫禮紀錄的史官，才開始負責紀錄國家、王室、國際間的各種歷史事件。

當然，早在歷史記載出現之前，中華文明已有口耳相傳的傳統，因有口傳，所以具備歷史觀念的後人在記錄時事之餘，亦得以將古老的知識變成敘述文字。然而僅有口傳尚不足以形成「歷史觀念」，因為口傳容易中斷，其原意也容易被改變。後人擔心口傳的不確定性，導致知識亡佚的機率很高，

於是開始記錄、編輯古事，也才能引發出人們對歷史的重視。唯有出現了「歷史記載」，我們才可以認定這個社會確實具備了歷史意識與觀念。

古代文明並非從一開始就具有歷史觀念，有些古代文明雖有文字記錄，但其內容均不屬於「歷史記載」。唯有發展至某一階段，人們的思想才會衍生出「歷史意識」，至此，該文明始可說是進入了「歷史時代」。中華文明的「歷史觀念」迄今已歷經三千餘年，這三千餘年來，人們一直關注、記錄着社會中所發生的事件，同時考慮其對後代的影響；在三千來年的時間裡，族國文化的來源與前後發展的過程都是足以影響社會文化的關鍵問題。因此，人們既重視對過去的認識，同時也希望後代能傳承對今日的認識。如東漢王充的《論衡·謝短》有云：「夫知今不知古，謂之盲瞽」，²⁷此語道出成熟歷史觀念之論點。在此兩百年前，明智的司馬遷也有同樣的觀點，所以撰著了偉大的史書。但歷史意識並非自始即存在於人類的腦中，而是得之於文明的不斷發展。今日所見的古代「歷史文獻」，未必都具「歷史記載」的目的，或符合「歷史記載」的內涵與形貌。尤其許多早期的文字記錄根本沒有公開展示的功能，而是被當作人與神之間溝通的神文。但在文明的發展下，這些神秘記錄漸漸開始演述起國家的大事，其主要的讀者也開始由神祖轉向人群。這類文獻已具備了「歷史記載」的作用，顯示出該文明社會中已開始出現了「歷史觀念」。

近代史學從司馬遷《史記》出發，將三代之前的歷史定為「史前時代」，雖然對夏代的定義仍不一致，但商代以來多被視為「歷史時代」。誠然，所謂「史前時代」和「歷史時代」，都是由現代史學研究者的角度去定義的。易言之，如果古代史書詳細地描述了某一朝代所發生的事情，則現代人均視為「歷史時代」。所以三代基本上也可以被定為「歷史時代」，而新石器文化才是真正的「史前文化」。但筆者試着轉換角度，嘗試從先民的立場追溯「歷史記載」和「歷史觀念」的起源。從這種角度來說，殷商和西周早期都屬於歷史記載之前的時代，中華文明直至西周晚期以後，才可算是真正的「歷史文明」。

(責任編輯：周驚濤)

²⁷ 王充撰，蕭登福校注，《新編論衡》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2000），頁1125。

The Formation of Historical Consciousness in the Texts of Shang and Zhou Periods

Olga GORODETSKAYA

Centre for Historical Anthropology

Sun Yat-sen University

Department of History

National Chung Cheng University

Abstract

The author argues that the presence of a historical consciousness in a culture can only be corroborated by the presence of chronicles and archives of events. The emergence of this type of consciousness in Chinese culture is analyzed by observing the appearance of chronicles in ancient texts on bones and bronze. This paper analyses three aspects of this issue: 1) the texts of Shang and Zhou periods (14th-8th centuries B. C. E.) and their historic component; 2) the dates and formation of the concept of “historical time”; 3) the inception of the clerical position of scribes of chronicles.

1) Three types of records were kept in Shang and Zhou: on bones, bronze and bamboo. The bone records do not contain information on topics aside from divination or rituals; they were not intended to retain information on events; therefore, they are not historical records. The bronze records are devoted to the worship of ancestors; they also do not convey information about historic events. However, many bronze epitaphs from the second half of Western Zhou (9th century B. C. E.) do

Olga GORODETSKAYA, Centre for Historical Anthropology, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, Guangdong Province, P. R. China; Department of History, National Chung Cheng University, Min-Hsiung, Chia-Yi, 62102, Taiwan, R.O.C. E-mail: hisjyk@nccu.edu.tw.

contain records that are partially historical. We do not have extant bamboo records of Shang and Zhou periods, but inferring from what is known about bronze and bones, we can state that they initially contained only religious and ritual records. Again, in the second half of Western Zhou (9th century B. C. E) many bamboo records, as well as bronze epitaphs, began to contain records that are partially historical.

3) Court scribes only appeared at the end of the period of the Western Zhou, at the beginning of the Springs and Autumn period (9th-8th centuries B. C. E.) From the point of view of the extant *Classic of Documents* (*Shangshu*) and other documents, the earliest part of these scriptures also was written at the end of the Western Zhou.

Therefore I conclude that the historical thinking of Chinese civilization was born in the culture of the second half of the Western Zhou period.

Keywords: Shang and Zhou, historical records, concept of time, bamboo slips, cyclic rituals