·历史研究·

DOI:10.20004/j.cnki.ujn.2024.05.006

“析子孙”铭文考释

李宪堂[1],冀震宇[2]

(1.南开大学 历史学院,天津 300350;2.河南师范大学 历史文化学院,河南 新乡 453007)

[摘　要]宋人所言“析子孙”即“”铭文,频频出现于殷周青铜器中,目前有关此铭文含义的释读有十数种之多,其中“族徽说”与“举字说”影响较大,其余还有“冀字说”“吉语说”“祭祀符号说”等。这些观点大多仅从符号本身出发推演附会,不符合先民思维的基本规律及其观念生成的内在逻辑。“”由“”与“”两部分构成,前者与上古时期“非”“北”“八”等符号或字形相似,是先民想象中的通天之道;后者为巫灵陟升于天的摹象。缀有“析子孙”铭文的青铜器多出土于殷周时期的各个统治中心。“”是巫将自己的灵魂经天地通道送至上帝左右的图像表达,是殷及西周初期少数能与天帝沟通的巫师家族的祖徽。

[关键词]析子孙;通天之道;北;巫

[中图分类号]K22　　[文献标识码]A　　[文章编号]1671-3842(2024)05-0050-12

在殷周青铜器中,缀有铭文者达二百余件,形成一个庞大的“家族”。毫无疑问,此铭文的正确释读对研究上古时期的天帝崇拜、巫觋信仰乃至中国传统思想之渊源等有着不可替代的价值,并且有助于拓展上古文字特别是殷周彝器徽识研究的思路和空间。然而迄今为止,研究者们对的释读相互抵牾,莫衷一是。宋人将其释为“析子孙”;丁山释作“冀”;郭沫若提出族徽说;于省吾隶定为“举”字,还有学者认为其为吉语,等等。以上诸说均难以令人信服,导致其错误的原因在于研究者对古人的生活世界、知识结构和思维方式过于隔阂,未能了解上古先人造此铭文的观念根源。笔者认为,当是殷周时期拥有通天资格家族的族徽,即此类家族的职业是沟通天地的巫。由与两部分构成,为“北”,与“非”同,表示天与地之间的通道;表正在举行通天仪式的巫,象征巫的灵魂,即巫灵陟升于天的摹象。故是巫将自己的灵魂经天地通道送至上帝左右的图像表达,被通天世家用作族徽。

一、关于“”青铜铭文的各种释读

据今人统计,带有“析子孙”即“”铭文的青铜器有鼎、盉、罍、尊、角、斝、觚、爵、豆、簋、鬲、盘、铙、壶、觥、觯等十八种器型,共二百余件①,其字体变形有35种②。为了与将要展开的探讨形成对比,并使读者有一个概念性的认识,在此有必要先对前人的研究做一个简要的回顾。

[基金项目]国家社会科学基金冷门绝学项目“‘测天术’视野下的干支符号研究”(项目编号:20VJXG006)。

[作者简介]李宪堂,南开大学历史学院教授、博士生导师,邮箱:lxt229@nankai.edu.cn;冀震宇,河南师范大学历史文化学院副教授。

①杨晓能著;唐际根,孙亚冰译:《另一种古史:青铜器纹饰、图形文字与图像铭文的解读》,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年版,第309页。

②刘正:《商周彝铭中神话和原始宗教信仰的最新解读——“析子孙”铜器铭文为中心的考察》,《史林》,2011年第5期。

吕大临在《考古图》中将“”隶定为析子孙[①]，薛尚功释其意为“贻厥子孙”[②]。这种解释基本被多数清代学者所信守，并以许慎《说文解字》为根据加以发挥，或释为“析木形子孙”、或释为“析子孙”、或释为“析木子孙”[③]。但也有学者提出不同意见，如孙诒让对本着《说文解字》以释“”的诸说加以驳斥：“宋人多释为‘析’字，盖据《说文》‘鼎’字说解，然古字书无此字。”此言直击释为析字之要害：许慎《说文解字》并未收录此字，将与“鼎”字相联系勉强释读，源头已误，其结论自然谬以千里。孙氏继而认为“实四斧相背文也”，与“鼏”形相合，故隶为鼏字[④]。王国维认为“”“自宋以来均释为‘析子孙’三字，余谓此乃一字，象大人抱子置诸几之间之形”[⑤]。丁山则不认同王国维之说，其认为“”“虽曰一名，实从二字”，是“”和“”组合在一起而成的。“”为保、“”为異，二字合一，音从保異，义“为古国之名，其字即冀之初形也”[⑥]。至此，宋人的“析子孙”之说被彻底推翻。学者们开始走出单一的文字训诂学的桎梏，结合人类学、神话学、民俗学等多学科探讨的本义。

族徽说。郭沫若赞同丁山“为国族之号……亦冀州之冀”，其异于丁氏之说在于：为一字，而非二字构成，且“”是此字主要成分，“”则“实可有可无”[⑦]。郭氏对“”字的解释正是其“族徽”理论的构成部分。至今“族徽论”的影响仍较为广泛，学者大都秉承这一理论为基础展开探讨，不过所得结论却大相径庭。

日本学者贝冢茂树认为音为保，是殷代多子族成员的标志，起源于多子族所世袭的职业[⑧]。马叙伦云：“”实为作器者族徽，将认作牀，则“牀为之族徽，盖作器者以造牀为业”[⑨]。秦建明、张懋镕对王国维之说颇为赞同，进而隶“”为“子”字，是“为会意字，表示置子于床几之上……造字之初，子字难以表述，于是采取这种会意方法以区别于一般意义上的人”，并推论“”为商代子姓之族徽[⑩]。史树青通过《无敄鼎》铭文进而推断“”是人方族的族徽，认为“其氏族首领被商朝杀掉后，大部分成员归服了商朝，商朝灭亡，他们又归服了西周，在西周初仍是一个较大的部族”[⑪]。尹盛平定为“徽”字，认为“是商王武丁之子祖己的封地，甲骨文、金文是其氏族徽号”[⑫]。葛英会认为族的分支是商代燕部族联合中的一支，“是燕部族联合的主干，是联合首领的承担者”[⑬]。李伯谦细分了族徽与姓徽的区别，认为“族不是商族，亦不属于东夷人方族系”，很可能是“商代晚期居于商都西北的一个异姓国族”[⑭]。裘锡圭通过多条青铜铭文比对指出族人在商朝担任小臣一职，因而“他们似乎不是商本族人，而是商王朝中的异姓贵族”，并且是一个包含众多分支小宗的大宗族，其

①吕大临撰：《考古图》，北京：文物出版社，2019年版，第244页。

②薛尚功撰：《历代钟鼎彝器款识法帖》，北京：中华书局，1986年版，第14页下。

③以上诸说参见李孝定，周法高，张日昇编：《金文诂林附录》，中国香港：香港中文大学出版社，1977年版，第4-7页。

④许嘉璐主编，戴家祥点校：《孙诒让全集·名原》，北京：中华书局，2016年版，第228页。

⑤王国维：《观堂集林》（上），北京：中华书局，1959年版，第157页。

⑥丁山：《说》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》（第一本第二分），1928年版，第234-243页。

⑦郭沫若：《殷彝中图形文字之一解》，《郭沫若全集·考古编》（第4卷），北京：科学出版社，1983年版，第15-17页。

⑧贝冢茂树：《殷代金文に见えた図象文字に就いて》，《东方学报》（京都，第9册），1938年版，第57-111页。另见《贝冢茂树著作集》（第2卷），东京：中央公论社，1977年版，第245-294页。

⑨马叙伦：《读金器刻词》，北京：中华书局，1962年影印版，第37-38页。

⑩秦建明，张懋镕：《说》，《考古与文物》，1984年第6期。

⑪史树青：《无敄鼎的发现及其意义》，《文物》，1985年第1期。

⑫陕西周原考古队，尹盛平主编：《徽氏家族考略》，《西周徽氏家族青铜器群研究》，北京：文物出版社，1992年版，第69页。另见尹盛平《西周金文世族与宗法制度》，《陕西历史博物馆馆刊》（第11辑），西安：三秦出版社，2004年版，第16页。

⑬葛英会：《燕国的部族及部族联合》，《北京文物与考古》（第1辑），北京：燕山出版社，1983年版，第14页。

⑭李伯谦：《族族系考》，《考古与文物》，1987年第1期。

“大宗宗子有相当高的地位”[①]。高明将甲骨文与青铜铭文相互印证,得出“”是的省文,是“商朝一个大氏族,武丁时他是商王的一股军事力量”[②],商亡后成为周代的贵族。

与郭氏“族徽”说相近但又有不同者,有如下两说。吴闿生认为是“上古民族间所用,为标识符、印押耳”[③];日本学者白川静指出当为“表示王族或王族遗裔”的符号[④]。

“举”字说。“举”族说当属“族徽”说下赞同者最多的观点。于省吾认为应隶定为,此即“举”字,从:“字像人正立两手向上举子之形 ……商代金文有字,乃古文举字之罕见者。为凡举之通称。为的孳乳字,即举字的专字。商代金文的字,从声,自系的孳乳字。”这种标识当是“族徽或图腾。”[⑤]故音形义当为今之“举”字。史树青[⑥]、尹盛平[⑦]、何景成[⑧]从之。

祭祀符号说。徐中舒、伍仕谦不赞同“”为族徽,结合王国维与丁山所释得出“即指尸言,则尸所凭依之俎,象主人(主祭者),双手上举有所祭献之形”,表恭敬之意,是异的原始象形字[⑨]。在此结论的基础上,《甲骨文字典》编纂小组认“就是以人举尸而立之”,“会意为祭祀之祀,是‘巳’或‘祀’字的雏形”[⑩]。叶正渤从之。不过当徽氏家族铜器群出土后,伍仕谦将认定为殷商氏族的标记[⑪]。

吉语说。林义光认为“实为牀上抱子形,古以为铭器吉语”[⑫]。周永珍将分为三部分,通过其形确定其含义是“‘子孙宝’,‘子孙永宝’一类吉语的符号形式”[⑬]。

此外日本学者加藤常贤将解释为“非竭”或“辅竭”,并以经学中傅兑是佝偻小人的传说(《春秋元命苞》)认定其音是“傅说”[⑭]。此说解释颇为支离,李孝定认为加藤所言“其音难遽定,则‘傅说’之说亦可以无辩矣”[⑮]。因而并未引起国内学者过多的关注。刘正将做图像演绎得出:“()直接来源于当时的涡文,是原始宗教信仰中太阳崇拜的反映,它具有‘天’和‘日’的内涵”,是“子”字,“似当时国君或圣人最初诞生时的形象表达”,则是“辅助被感生的女性即将生产降临之人”,整个符号是“‘感天而生’的图像表达”[⑯]。

---

①裘锡圭:《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》,《古代文史研究新探》,南京:江苏古籍出版社,1992年版,第309页。

②高明:《“图形文字”即汉字古体说》,《高明学术论集》,上海:上海古籍出版社,2013年版,第469页。

③吴闿生集释:《吉金文录》,中国香港:万有图书公司,1968年版,第114页,

④白川静著;温天河,蔡哲茂译:《金文的世界——殷周社会史》,中国台北:联经出版事业公司,1989年版,第20页。

⑤于省吾:《释》,《考古》,1979年第4期。

⑥史树青:《无孜鼎的发现及其意义》,《文物》,1985年第1期。

⑦尹盛平:《西周微氏家族青铜器群研究》,北京:文物出版社,1992年版,第69页。

⑧何景成:《商周青铜器族氏铭文研究》,济南:齐鲁书社,2009年版,第74页。

⑨徐中舒,伍仕谦:《中山三器释文及宫堂图说明》,《中国史研究》,1979年第4期;另见徐中舒:《古文字学讲义》,成都:巴蜀书社,2012年版,第52页。

⑩《甲骨文字典》编纂小组编,常正光执笔:《甲骨文字的一字多形问题》,《古文字研究论文集》,成都:四川人民出版社,1982年版,第59页。

⑪伍仕谦:《徽氏家族铜器群年代初谈》,《古文字研究》(第5辑),北京:中华书局,1981年版,第104页。

⑫林义光:《文源》(卷1),上海:中西书局,2012年影印版,第80页。

⑬周永珍:《论“析子孙”铭文铜器》,《中国考古研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》(2),北京:科学出版社,1986年版,第91页。

⑭转引自李孝定,周法高,张日昇编:《金文诂林附录》,第42页。

⑮李孝定,周法高,张日昇编:《金文诂林附录》,第50-51页。

⑯刘正:《商周彝铭中神话和原始宗教信仰的最新解读——“析子孙”铜器铭文为中心的考察》,《史林》,2011年第5期。

笔者认为，以上诸说除为族徽当是确论外，其余均非正解。上古文化符号之产生，一定与先民日常生活、思维方式有着紧密联系，仅从符号本身出发推演附会，自然无法理解其本义。关于之含义，诸家各自为说，其因在于研究者“对古人的生活世界、知识结构和思维方式过于隔阂，在文字释读方面拘泥于文字成熟时期许慎归结的六书说，在对图形符号的理解上则过多地接受了现代科学和美术理论的影响，总之是站在‘客观’的立场上从外部去认识研究的对象，这使得不同学者的研究因为立场和偏好的差异而难于达成基本的共识”[①]。今日与青铜铭文产生之时已隔数千年之久，我们与先民的思维方式有了很大的不同。探寻最为接近真实的上古先民的思想意识，必须深入古人的生活世界，进入传统文化之意义建构的根基处，从内部理解观念的生成与符号的创制。

二、为天地通道考

在上古先民那里，“通天”是与食物获取、疾病救治、灾害祓除等生存问题直接相关的头等大事，因此每个部落都有世袭的巫师家族，并且大多数酋长往往兼有巫师的角色。在古人的想象里，那些拥有神通的巫师是可以上下往来于天地之间的。巫师通天有一个固定的通道，这个通道在迄今发现最早的陶器纹饰中被刻画为，甲骨和金文中在后世被隶定为“北”“非”“八”字的众多符号是它的简化或变形。

（一）形纹饰与“非”字

“非”字陶文刻画符号最早出土于仰韶文化时期的陕西姜寨遗址：


标本T137H170:1


标本T231W143:1


标本T135F41:1


标本T68H116:10

图1　姜寨遗址出土陶文拓片[②]

这四片陶文刻画符号的拓片均为单一符号，两边呈梯状，似由人间通向上帝身边的天梯，中空为贯穿天地之通道。宝鸡北首领遗址与江西角山遗址也各出土过类似符号。

在传统研究中，青铜纹饰与陶文刻画符号、甲骨文字、青铜铭文分属不同研究领域。前者属于艺术史学范畴，后者为古文字学的研究对象，然而正如学者指出，“相关纹饰、图形文字以及图像铭文自史前时期的萌生到青铜时代的繁盛与消失，这三者之间有一种不可分割的关系”[③]。由此不难发现，“非”字形符号在青铜纹饰中多有出现，成为殷周青铜器传统图案。这当是陶文“非”字形刻画符号之变形。如图2、图3。

---

①李宪堂：《“帝”之本义考——兼释“辛”》，《南开学报》（哲学社会科学版），2020年第4期。

②西安半坡博物馆，陕西省考古研究所，临潼县博物馆：《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》（上），北京：文物出版社，1988年版，第143页。

③杨晓能著；唐际根，孙亚冰译：《另一种古史：青铜器纹饰、图形文字与图像铭文的解读》，第6页。

④林巳奈夫著；广濑薰雄，近藤晴香译；郭永秉润文：《殷周青铜器综览（第2卷·图片）——殷周时代青铜器纹饰之研究》，上海：上海古籍出版社，2019年版，第79页。

⑤林巳奈夫著；广濑薰雄，近藤晴香译；郭永秉润文：《殷周青铜器综览（第2卷·图片）——殷周时代青铜器纹饰之研究》，第211页。

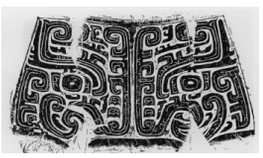


图2　西周早期青铜壶非字形纹饰④



图3　西周中晚期青铜方彝非字形纹饰⑤

图2中的与图3中的都是古人想象中通天之道的拟像，后者与西周铜器中的“非”字已经非常相似了，如西周早期的班簋写作，中期的舀鼎写作，晚期的毛公鼎写作。（见表1）

这一符号的具象在今天也可窥见，即苗族的祭祀仪式。“上刀山”又称之为“上刀梯”，刀梯由木刀杆或钢管刀杆配24、36、48把刀组成，由苗族的巫师跣足空手沿刀梯而上，“登顶时吹响牛角，以达到告知巫事的顺利进行和祭祀活动的顺利完成”①。刀梯即是天梯之摹象，苗族巫师通过上刀梯与天沟通，获得神明赋予的法力，进而完成祈祷与祭拜仪式。

上古时期有些著名历史人物以“非”为名，如秦之先祖蜚廉、周之先公公非、秦之先王非子等。这些所谓的人名，当来于他们家族的徽标或纹饰——在后世的记忆中成为这些家族之代表人物的私名。这种徽标当然与他们家族引以为豪的职业或特质有关，因此“非”字标志着其人交通天人的神通。史载蜚廉为颛顼后裔、商纣之臣：“周武王之伐纣，并杀恶来。是时蜚廉为纣石北方②，还，无所报，为坛霍太山而报，得石棺，铭曰：‘帝令处父不与殷乱，赐尔石棺以华氏。’”③武王伐纣之时，蜚廉子恶来为武王所杀，蜚廉因为纣石北方幸免于难，此时纣已亡，蜚廉在霍太山设坛祭纣。祭祀之时，得知是上帝保全其性命，并赐以石棺光耀后世。由此可知，蜚廉是商纣时期能通天之人，并获得上帝的垂怜。同样，周之先公公非，秦之先王非子，应当也是周、秦两族内负责沟通天地的大巫。

（二）“北”字

上古先民认为，天帝居于北极星所在的紫薇苑，北极星所在是天的中心。因此，通天之道就在北极下面，故而用通天之道的符号来指示北方之“北”，就是顺理成章的事情了：就是说，“非”即是“北”。关于天的中心在北极，《列子》中有这样的记载：

> 滨北海之北，不知距齐州几千万里，其国名曰终北。……有水涌出，名曰神潢，臭过兰椒，味过醪醴。……缘水而居，不耕不稼；土气温适，不织不衣；百年而死，不夭不病。④

大禹治水之时，其“乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入，薄衣食，致孝于鬼神”⑤。人间正承受着洪水的肆虐，而距齐州几千万里的终北国却土地温适，国民不夭不病，与人间的惨状截然不同，这应该就是先民认知中天神所关照下的国度。只有这样国度的人们方能“不知死亡、劳顿和忧虑，实物丰盈，举手可得”⑥。《尔雅·释地》：“岠齐州以南，戴日为丹穴。”郭璞注：“岠，去也；齐，中也。”邢昺疏：“中州，犹言中国也。”⑦此齐州是古时中国的代称。距中州几千万里，滨北海之北的终北国即先民构想出的天国在人间的映像，当在与天神接近的北极星之下无疑。

《尔雅·释天》：“北极谓之北辰。”郭璞注：“北极，天之中，以正四时。”⑧《论语·为政》：“子曰：‘为

---

①龙保利：《松桃苗族上刀山仪式文化研究》，《贵州省苗学会2016年学术年会论文资料集》（下），2016年，第182页。

②中华书局2014年点校版如此，《史记索隐》谓“石下无字，原书有脱落”——笔者注。

③《史记》卷5《秦本纪》，北京：中华书局，2014年版，第225页。

④杨伯峻撰：《列子集释》，北京：中华书局，1979年版，第163-164页。

⑤《史记》卷2《夏本纪》，北京：中华书局，2014年版，第65页。

⑥塞·诺·克雷默著，魏庆征译：《世界古代神话》，北京：华夏出版社，1989年版，第365页。

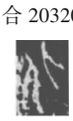
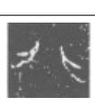
⑦邢昺等：《尔雅疏》卷7，清嘉庆二十年（1815）南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

⑧郝懿行撰；王其和，吴庆峰，张金霞点校：《尔雅义疏》（下），北京：中华书局，2017年版，第579页。

政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。’”[①]北极星在古人的认知里是恒定的，为众星所拱卫，是天之中央。《周髀算经》云：“凡日月运行，四极之道。极下者，其地高，人所居六万里，滂洵四隤而下。天之中央亦高四旁六万里。”[②]“极下者”东汉赵爽释为“北极之下”，即北极之下是一高原地，六万里为人所居之地。“天之中”为北极之天，也比四旁高六万里。对天北极的观测必然地成为测天的主要内容，无论是上古巫术时代还是进入文明时代以后无不如此。传说中有“伏羲立浑仪，测北极高下”[③]；《周髀算经》记载了以表木观北极星的测天方法：“正立八尺表，以绳系表颠，希望北极中大星，引绳致地而识之。”唐贞观年间李淳风“于浚仪县古岳台测北极”[④]。“自古谈天者必测北”[⑤]，北极成为先民精神世界中的“天”，对天的崇拜在一定程度上转化为对“北极”与“北”的崇拜。

“非”字与“北”字，古时字形相近，读音相似，在上古音中声纽均为“帮”，两字似可互通。现将两字殷至西周字形罗列于下表：

表1　“北”字与“非”字商代、西周字形表[⑥]

北	商代甲骨文	 合 20320	 合 7120	 合 9749	 合 9747	 合 33207	 屯 1126	 合 33694	 合 29084	 合 28126	 合 29409
		 屯 722	 合 36975	 合 36751	 合 22072	 花东 85					
	商代金文	 帝農鼎 集成 2710									
	西周早期	 北伯作彝鬲 集成 00506	 北子作母癸方鼎 集成 02329	 豦鼎 集成 03994	 𡰥北子鼎 集成 00847						
	西周中期	 北子鼎 集成 01719	 七年趞曹鼎 集成 02783	 宰獸簋 近出 490	 覲簋 近二 440						
	西周晚期	 南宮柳鼎 集成 02805	 遇鼎 集成 02815	 伊簋 集成 04287	 晋侯苏编钟 近出 28						

①杨伯峻译注：《论语译注》，北京：中华书局，2009年版，第11页。

②程贞一，闻人军译注：《周髀算经译注》，上海：上海古籍出版社，2012年版，第99页。

③王应麟撰：《玉海》（合璧本）卷4，京都：中文出版社，1977年版，第110页上。

④王应麟撰：《玉海》（合璧本）卷5，京都：中文出版社，1977年版，第129页下。

⑤成本璞撰：《九经今义》卷22，清末长沙刻本。

⑥此表据黄德宽主编，夏大兆编：《商代文字字形表》（上海：上海古籍出版社，2017年版）与黄德宽编：《西周文字字形表》（上海：上海古籍出版社，2017年版）两书中“北”字与“非”两条所制。其中《合》为《甲骨文合集》，《集成》为《殷周金文集成》，《屯》为《小屯南地甲骨》，《花东》为《殷墟花园庄东地甲骨》，《近出》为《近出殷周金文集录》，《近二》为《近出殷周金文集录二编》之简写。

续表

非	商代甲骨文	 合17963正  合 16927  合 24892  合 32126  合 34479  屯 773  屯 2597  合 27251  合 31934  合 36922  花东 234  合 8136  合 26808  合 33147  合 26887  合 21620  合 21987  合 5418  合 32683  合 34708  屯 503  合 26896  合 13845
	商代金文	 非爵 集成 7402  非觶 集成 9120
	西周早期	 小臣傳簋 集成 04206  班簋 集成 04341A  班簋 集成 04341B
	西周中期	 典鼎 集成 02696  曶鼎 集成 02838  卯簋蓋 集成 04327
	西周晚期	 毛公鼎 集成 02841B  蔡簋 集成 04340A

由表1可知,绝大多数的“北”与“非”两字在早期甲骨卜辞中,书写极其相似,两者主体几乎一致,只不过“非”字在“北”字的头部多出两横;在西周金文中,两字区别虽较甲骨卜辞明显,然主体并未改变,甚至有趋同之势。进而观之,西周中期与晚期金文中“北”字书写与甲骨卜辞的“非”字更为相似,且西周时期“非”字与青铜器纹饰如出一辙(见图5)。许慎在《说文解字》释北为“从两人相背”,释非为“从飞下翡,取其相背也”[①]。由许氏之说可知,北与非均是两者相背,只是“北”为两人相背,“非”为两鸟相背。许氏虽未明了两字本义,但认为“北”“非”两字字形相同是可取的。也正因于此,笔者认为两字起初在指事系统中并无明显区别,其源头当发轫于上古时期的通天观念,“北”与“非”最早均指代通天之道,只是在书写时有轻微差别。随着文字的发展,“非”与“北”才出现较为显著的区别,从而分指两事。换言之,最初的“非”就是“北”,是非的“非”是因为发音相近而借“北”为之,只是在字形上稍加变化。

从“北”的“冀”字也为“北”为通天之道说提供了有力的旁证。许慎《说文解字》释冀:“北方州也。”[②]此言谬矣。北对应着天之中,从北之“冀”义为地之中,此在典籍中有明证。《尚书·禹贡》中冀州居九州之首,宋代蔡沈疏曰:“冀州,帝都之地……晁氏曰:‘亦所以尊京师,示王者无外之意。’”[③]《淮南子·坠形训》言:“正中冀州曰中土。”高诱注:“四方之主,故曰中土。”[④]顾炎武道:“古之天子常

①许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年版,第386页上、第583页下。

②许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第386页上。

③蔡沈撰,王丰先点校:《书集传》,北京:中华书局,2018年版,第50页。

④何宁撰:《淮南子集训》(上),北京:中华书局,1998年版,第312页。

居冀州，后人因之，遂以冀州为中国之号。”[①]由上可知，冀州非许氏所言北方之州，冀字所从之北，当是天之中的“北”义，其意指古帝王所居之都，即地之中。“神话传说中上古帝王的事迹及他们的建都之地，许多与天杆测天系统有关”[②]，古帝王建都之地即其统治范围的中心之处，也即他们想象中的“天地之中”。

冀州既为中土，那么冀字之读音当作何如？《尔雅·释地》李巡《注》训“冀”为“近”[③]。《春秋穀梁传·桓公五年》范宁注：“冀州则近京师……冀州言去京师近也。”[④]丁山也认为：“冀之为言近也，言其近王城。”[⑤]如上文所言，冀州本就是王都所在，诸家所言冀州近王城有悖常理。地之中冀州与天之中北极相呼应，因此言冀州所近者当为近天。试想，还有什么地方能比地之中的冀州距天之中更近呢？

（三）“八”字

在陶文刻画符号中，还屡次出现“”字形，除个别被学者认定为计数之八外，其余尚不知其意。

“”起初并非计数之用，只是后在甲骨卜辞中“借用为计数之词”[⑥]。《说文解字》释“八”：“别也。象分别相背之形。”[⑦]我们认为，“八”形符号原本为“别天”之意，所别者天也，即将天一分为二，形成东西两个天区，其中间亦应视为通天之道的摹象。王国维云：“北出于八。”[⑧]此诚方家之卓见。“八”字形符在陶器与青铜纹饰中也频频出现，如下图：



图4　庙底沟仰韶文化细泥红陶罐[⑨]



图5　庙底沟仰韶文化细泥红陶罐摹画[⑩]

图中所绘将天穹一分为二，两为太阳与月亮，居于各自所属的半边天，此符号后在青铜器纹饰中演变为“”“”等图案，并且数量繁多，成为殷周时期青铜器传统纹饰。如是，一些从“八”的甲骨文字的释读也一通百通。如字：

癸巳…师在。（《合集》13517）[⑪]

癸卯，贞：旬无，在旬。（《合集》33145）

今人将隶定为，只知其为地名，而不知其意。于省吾认为“矢”“寅”两字相互关系[⑫]，故而“

①顾炎武撰；阎文儒，戴扬本点校：《日知录》，上海：上海古籍出版社，2012年版，第100页。

②李宪堂：《“帝”之本义考——兼释“辛”》，《南开学报》（哲学社会科学版），2020年第4期。

③《十三经注疏》委员会整理：《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，2000年版，第210页。

④范宁注，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，上海：上海古籍出版社，1990年版，第31页上。

⑤原文此句丁山将其与杨士勋之疏相连，然查阅《春秋穀梁传注疏》杨士勋并未言此句，并此句之后是丁山所论，故笔者认为此句为丁氏双引号后移所致，当为丁氏所言。丁山：《说》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》（第一本第二分），1928年版，第239页。——笔者注

⑥徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，2014年版，第67页。

⑦许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第48页下。

⑧王国维讲授，刘盼遂记：《说文练习笔记》，清华学校研究院：《国学论丛》，1930年第2卷。

⑨中国科学考古研究所编著：《庙底沟与三里桥》，北京：北京科学出版社，1959年版，图版31-1。

⑩王仁湘：《史前中国的艺术浪潮——庙底沟文化彩陶研究》，北京：文物出版社，2011年版，第28页，图1-3-2-1。

⑪郭沫若主编：《甲骨文合集》，北京：中华书局，1999年版。为行文方便，简称为《合集》。

⑫原文如此，“关系”二字当都作动词用。——笔者注

字从‘矢’、从‘八’”[①]。笔者认为，当从“八”从“寅”，旧释寅从“箭矢”，不确。“寅”字之形当为祭祀时，于天穹之下巫师双手置于头顶礼神之姿，乃以舞蹈愉神的通天之像，如此“寅”引申为恭敬意才解释得通。甲骨卜辞中有雩舞即羽舞、舞、舞等[②]，殷代之舞大多是配合祭祀所用，不同的祭祀对象或祭祀目的所用舞蹈不同，然终归是要与天帝沟通的，故“”为通天之道，为配合祭祀的舞蹈。继而可知在甲骨卜辞中，一些从“八”从“寅”的字如，以往只知为地名而不知其义，按此解释，这些地名意味着是上古时期重要的通天中心。

综上，在符号与文字创造之初，“北”“非”“八”均为通天之道的象形，之后随着文字的成熟、表意的需要，才开始指事其他事物，如北用之方位、八用之计数均是后起借用而已。

三、为巫往来天地的图像标识

如前所述，在上古时人的精神世界中，存在一个天地相通，人和神相互往来的时期。《尚书》中所记载“绝地天通”的神话便是反映活人亦可通天的情景。李零认为：“‘绝地天通’只能是‘天人分裂’，而绝不是‘天人合一’”[③]。此言诚是。在天帝命重黎绝地天通之前，当有一个天地相通、家为巫史的时代。所谓天地相通，实指人人可与天神沟通，正如龚自珍所言“人之初，天下通，人上通，旦上天，夕上天，天与人，旦有语，夕有语”[④]。《山海经·大荒西经》记载：“大荒之中有山名曰丰沮。玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在”[⑤]，追述的大概就是绝地天通之前的情景：灵巫通过神山即可上登于天。无论将“绝地天通”的古史当作纯粹神话故事，抑或是上古时期的一场宗教改革，不能否认的是“绝地天通”之时还处在“极端信神之世”[⑥]。绝地天通之后，并非天地之间的通道断绝，而是上帝不再与民发生直接关系，毕竟帝“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎”[⑦]，还为天地之间留下了一条通道。绝地天通的实质是将通天之权重新控制在专职巫师的手中，由人人可通天变为由少数统治者独占通天权。巫的职责大体是从天帝那里讨来旨意，并将人王的诉求告知天帝。他们是“代王行使神权的人”，“以他们的思想沟通着神界与人界”[⑧]。

《尚书》中的“格人”应当就是巫。《尚书·西伯戡黎》：“天既讫我殷命。格人元龟，罔敢知吉。”[⑨]《史记·殷本纪》将格人写作假人，《集解》徐广释假为：“元，一作卜”[⑩]，假人即卜人。曾运乾认为“格人能知天地吉凶”[⑪]。即为卜人，又为贤者，在商代应是巫者无疑。臧克和也认为“‘格人’原始就是以占卜沟通天人之际，人神之间的灵巫”[⑫]。

在商、周人那里，有神通的大巫师是可以接受上帝的耳提面命、并能自由地在天地之间“陟降

①于省吾编：《甲骨文字诂林》，北京：中华书局，1996年版，第2530页。

②分见徐中舒主编：《甲骨文字典》，第1247、1559、631页。

③李零：《中国方术续考》，北京：中华书局，2006年版，第363页。

④龚自珍：《壬癸之际胎观第一》，《龚自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975年版，第13页。

⑤袁珂校注：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980年版，第396页。

⑥顾颉刚，刘起釪著：《尚书校释译论》，第1901页。

⑦徐元诰撰：《国语集解》，北京：中华书局，2002年版，第515页。

⑧葛兆光：《中国思想史》(第1卷)，上海：复旦大学出版社，2013年版，第27页。

⑨顾颉刚，刘起釪著：《尚书校释译论》，第1049页。

⑩《史记》卷3《殷本纪》，北京：中华书局，2014年版，第138页。

⑪曾运乾撰，黄曙辉点校：《尚书正读》，上海：华东师范大学出版社，2011年版，第121页。

⑫臧克和：《尚书文字校诂》，上海：上海教育出版社，1999年版，第700页。

往来”的。《尚书·君奭》言：“我闻在昔成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲，时则有若保衡。在太戊，时则有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸乂王家。在祖乙，时则有若巫贤。在武丁，时则有若甘盘。”[①]周公旦所列举的商代贤臣伊尹至甘盘，其身份大抵都是巫或执行巫相关职责的大臣[②]。这段话语道出巫与帝是可直接联系的，即“伊尹，格于皇天”与“伊陟、臣扈，格于上帝”。臧克和将“格”字释为“来至”，并且为“自动”而非“使动”[③]。按此伊尹、伊陟、臣扈是主动来到皇天或上帝身边。此乃巫能上下天地之间的明证之一。当然，在现实生活中，能够上下天庭的只能是巫师的灵魂。

《尚书·召诰》亦言：“相古先民有夏，天迪从子保；面稽天若；今时既坠厥命。今相有殷，天迪格保；面稽天若，今时既坠厥命。”[④]曾运乾认为“‘从子保’为‘旅保’两字之讹”[⑤]，此言确是。“天迪旅保”与“天迪格保”相对，“格保”即格者也就是巫者。“面稽天若”意谓“旅保格保，陟降帝庭，面承帝命”[⑥]。正因为夏、商两代前期的帝王有大巫面承帝命，使得国运昌隆；而后代帝王弃贤臣（即格人）不用，以致坠厥命。此乃巫能上下天地之间的明证之二。

《诗经·大雅·文王》：“文王陟降，在帝左右。”郑玄笺云：“文王能观知天意，顺其所为，从而行之。”[⑦]此诗为追述文王之功，虽成诗之时文王已逝，但从郑玄的释读来看，回忆的是文王在世时的功绩。然郑玄之解经过了历史理性的过滤，其实在周人的思想观念中，文王在帝左右，只是一个自然的事实。晁福林指出：“在‘绝地天通’以后，像颛顼一类的部落联盟首领，他们既是人世界最高的领袖，又是最高一级的巫觋”[⑧]。周文王作为周人的首席巫师，自然可以在帝左右，自由陟降往来。此乃巫能上下天地之间的明证之三。

《楚辞·涉江》：“登昆仑兮食玉英，与天地兮同寿，与日月兮同光。”[⑨]姜亮夫认为屈原左徒一职为莫敖[⑩]，是管天文、郊祀的官[⑪]。张中一曰：“屈原在楚朝廷任左徒官职，常为楚王主祭，占卜，他是精通巫术的，他的行动和作为一般都要通过占卜后才进行的。”[⑫]由此观之屈原为楚国巫官无疑。在屈原看来，登上天台昆仑，服下天中的玉英，就能与天同寿，日月同光。这是屈原在涉江之前的绝响，希冀以巫的身份登上天台以达天中以摆脱世俗的桎梏。此乃巫能上下天地之间的明证之四。

再如《山海经·大荒西经》有言：“有人，珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。”[⑬]开即启，汉代人避景帝刘启讳所改，郝懿行注云：“‘宾’‘嫔’古字通。”夏启当与周文王同，除夏族首领的身份外，还为夏族之巫祝。故这句话当作夏启以巫的身份三度宾于上帝，才求得《九辩》与《九歌》之乐。此乃巫能上下天地之间的明证之五。巫之通天在考古发掘的文物中也有体现。姜寨出土第一期、第二期绘有人面纹的深腹陶盆各两件。

---

①顾颉刚，刘起釪著：《尚书校释译论》，第1560页。

②详见晁福林：《商代的巫与巫术》，《学术月刊》，1996年第10期。

③臧克和：《尚书文字校诂》，第694页。

④顾颉刚，刘起釪著：《尚书校释译论》，第1438页。

⑤曾运乾撰，黄曙辉校点：《尚书》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第171页。

⑥曾运乾撰，黄曙辉校点：《尚书》，第172页。

⑦孔祥军点校：《毛诗传笺》，北京：中华书局，2018年版，第353页。

⑧晁福林：《先秦民俗史》，上海：上海人民出版社，2001年版，第247页。

⑨汤炳正等注：《楚辞今注》，上海：上海古籍出版社，2019年版，第139页。

⑩姜亮夫：《史记屈原列传疏证》，《楚辞学论文集》，上海：上海古籍出版社，1984年版，第7页。

⑪姜亮夫：《楚辞今绎讲录》（修订本），北京：北京出版社，1983年版，第29页。

⑫张中一：《屈原新传》，贵阳：贵州人民出版社，1993年版，第41页。

⑬袁珂校注：《山海经校注》，第414页。


Ⅳ式T254W162:1


Ⅳ式T254W156:1

图6　姜寨第一期深腹陶盆彩陶纹样[①]


人面纹ZHT37H493:32


人面纹T252F84:14

图7　姜寨第二期深腹陶盆彩陶纹样[②]

张光直认为这些人面纹“似乎很可能是画的一个掌管祈渔祭的巫师”[③],冯利从之,并补充了四幅夏家店上层文化遗物巫师形象[④]。我们认为,图6、图7中的人面纹刻画的是远古时期的巫师形象无疑。进一步推断,巫师头顶的人是天梯的摹像,是巫师在与天沟通之时,灵魂或意念登上天梯获取上帝旨意的图像表达。

综上所述,在先民的认知里活人是可通天的,符号上部的小人指的是巫者的灵魂。既然通天之权被地位极高的巫所掌控,巫的家族有象征其职业的族徽也是情理之中的了。

四、乃殷周传天数者之族徽

缀有的青铜器大多非考古挖掘发现,因而大部分出土地不可考。然从仅有的墓葬出土情况,也能得知族身份显赫,非普通氏族所能使用的族徽。

安阳刘家庄殷墟四期M9墓出土了6件缀有的青铜器,分别为爵、鼎、簋、尊、卣、觶各1件,除鼎的铭文为“”的简写外,其余五器铭文基本一致。其中“父癸”当为墓主私名,则为族名。据发掘报告知:M9墓主人为男性,仰身直肢葬,另一墓主为二次合葬的女性,头东面北,为墓主人妻子。随葬品多达7类78件[⑤]。M9墓为同批发现的最大规模墓葬,由随葬品可见墓主人即族之地位显赫。

无独有偶,甘肃灵台百草坡发掘的西周墓葬同样在M1墓中也发现缀有铭文的铜尊1件。M1墓是这批墓葬中结构较为复杂,随葬器物最丰富的墓[⑥]。北京房山县琉璃河镇的M52号墓出土缀有铭文的鼎、尊各1件,随葬品达42件,有人殉和6个狗头、1个牛头、1个牛肢骨[⑦]。

除墓葬中出土的随葬品外,成组发现缀有铭文的青铜器也不在少数。20世纪80年代,北京市文物工作队于北京铜厂废料中挑拣出18件缀的青铜器,还有一鼎的碎片。传闻这些器物出土于山东费县,其种类有鼎、簋、甗、豆、爵、觚、觶、罍、角、尊、卣、罍、盉等13种[⑧]。山东长清也挖出缀有铭文的爵4件、觚1件,山东博物馆也藏有鼎2件、卣、罍各1件,因缺乏出土地与墓葬,难以断定年代,大约为殷代晚期西周初期[⑨]。其余出土1件、两件带有铭文的青铜器不胜枚举。但仅凭上述可知,族在殷周时期都是显赫的家族,有着相当高的政治地位和雄厚的经济实力。

---

①西安半坡博物馆,陕西省考古研究所,临潼县博物馆:《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》(上),北京:文物出版社,1988年版,第112页。

②西安半坡博物馆,陕西省考古研究所,临潼县博物馆:《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》(上),第255、112页。

③张光直:《中国远古时代仪式生活的若干资料》,《中国考古学论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年版,第122页。

④冯利:《半坡陶彩人面纹的巫师属性》,《民族艺术》,2001年第3期。

⑤可参见安阳市文物考古队:《1983—1986年安阳刘家庄殷代墓葬发掘报告》,《华夏考古》,1997年第2期。

⑥甘肃省博物馆文物队:《甘肃灵台百草坡西周墓》,《考古学报》,1977年第2期。

⑦中国科学院考古研究所,北京市文物管理处琉璃河考古工作队,房山县文教局:《北京附近发现的西周奴隶殉葬墓》,《考古》,1974年第5期。

⑧程长新,曲得龙,姜东方:《北京拣选一组二十八件商代带铭铜器》,《文物》,1982年第9期。

⑨山东省博物馆:《山东长清出土的青铜器》,《文物》,1964年第4期。

缀有铭文青铜器出土地多集中于殷之安阳、周之山东、北京三地。前两处地方为商、周两族统治中心，北京附近则为周族通天世家召公家族分封之地。通天之权在殷周时期为统治者所垄断，殷商的通天之族自然在殷之王都。安阳刘家庄发掘发现的M9族之墓正与此相吻合。通过甲骨卜辞可知，在商王朝有影响的重臣几乎都是巫师[①]。《尚书·君奭》所列殷代大臣伊尹、保衡、伊陟、臣扈、巫咸、巫贤、甘盘等人不仅在朝为官，还在廷为巫。安阳墓葬出土的带铜器，也许就来于商族的通天世家。那么山东和北京出土的族铜器当作何解？这就要探讨周公旦与召公奭的职掌了。西周初期，周公旦被成王分封于鲁，周公留镐京辅佐成王，其子伯禽代父赴任。周公不去鲁地赴任不仅因其辅佐武王、成王，还因其有重要职掌即周之巫祝。周文王时期，由文王本人出任周族的巫祝，武王、成王前期，周公为周族之巫祝，郝铁川已有详尽的分析[②]。因此，在周公的封地鲁国出土有关通天的族徽也是情理之中的了。

燕是周族通天世家召公家族分封之地，召公与周公同，也为周朝的大巫。其证如下：其一，召公为周之太保，“保”字在甲骨卜辞中从“人”从“子”，本义为保养、养护。《逸周书·度邑解》《史记·周本纪》及《诗经·天保》中所提及的天保本指媒介天人、保佑国王的大巫师，天保亦称“太保”，至新中国成立之前，上海附近地区仍称降神之巫为“太保先生”，称其礼神文祭为“太保书”[③]。故召公作太保即掌西周早期往来天地、替上帝保护天子的职责。其二，《逸周书·商誓》中，武王以天命训诫殷商遗民后，警告其说：“宜在天命，弗反侧兴乱，予保奭其介有斯。”[④]此言大意为：你们要顺从天命，不要妄想作乱，我们周朝的太保召公奭在上帝那里很能说得上话。召公能与上帝对话，自是巫祝无疑。其三，《尚书·召诰》：“越三日戊申，太保朝至于洛。卜宅。”[⑤]可知召公本身有占卜的权利和职责，这本就是巫的分内之事。其四，召公在最后言道：“我非敢勤，惟恭奉币，用供王能祈天永命。”[⑥]召公不敢慰劳成王，只想恭敬奉上币帛，以供王去好好祈求上天的永久福命。太保召公族为周人的巫祝世家，是周朝传天数之人，则燕地出土铭文的青铜器也是言之成理的。

五、结论

通过以上讨论，我们得出：是殷周时期拥有通天资格的家族的族徽，是殷商及西周初期少数能与天帝沟通的巫师家族的标识。由两部分构成，上面的“非”为古人想象中的通天之道，与“北”同而皆出于“八”；下面大人所托举着的小人意为巫师升天的灵魂。“通天”是上古先民谋求生存的第一要务，也是统治者权力合法性的主要来源。自颛顼时代“绝地天通”之后，沟通天地的神圣职责被王室或与王室有着紧密联系的家族所垄断，成为天赋的威权和世袭的荣耀，故而他们将通天符号铭于吉金，彪炳后世，以期“子子孙孙万年永宝用”。

[责任编辑：马晓雪]

①张光直著；张良仁，岳红彬，丁晓雷译；陈星灿校：《商文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年版，第207页。

②详见郝铁川：《周公本为巫祝考》，《人文杂志》，1987年第5期。

③有关太保为巫的详细论证可参见李宪堂：《天保灵台考》，《史学月刊》，2003年第4期。

④黄怀信，张懋镕，田旭东等：《逸周书汇校集注》，上海：上海古籍出版社，2007年版，第460页。

⑤顾颉刚，刘起釪著：《尚书校释译论》，第1432页。

⑥顾颉刚，刘起釪著：《尚书校释译论》，第1444页。