

目 錄

上冊

1	談三重證據法 ——十千與立主	1
2	古玉證史	7
3	論古史的重建	20
4	古史的二元說	25
5	西漢反抗王氏者列傳	37
6	新莽職官考	85
7	補宋史鄧光薦傳	125
8	論《明史·外國傳》記張璉之訛	130
9	維州在唐代蕃漢交涉史上之地位	151
10	論敦煌陷於吐蕃之年代	166
11	李白出生地——碎葉	187
12	說「瓦」	221

13	宋帝播遷七洲洋地望考實兼論其與占城交通路線	231
14	說鷓及海船的相關問題	249
15	印度、緬甸 —— 達嘰國考	266
16	蜀布與 Cīnapatta —— 論早期中、印、緬之交通	275
17	蒲甘國史事零拾 —— Gordon H.Luce's <i>Old Burma—Early Pagan</i> 書後 ...	303
18	安南 —— 安南古史上安陽王與雄王問題	318
19	談印度河谷圖形文字 (印度 V. V. Paranjpe 題辭)	352
20	海道之絲路與崑崙舶	378
21	古代香藥之路	383

中冊

22	釋儒 —— 從文字訓詁學上論儒的意義	391
23	由卜兆記數推究殷人對於數的觀念 —— 龜卜象數論	409

24	戰國西漢的莊學	461
25	《說郛》新考 ——明嘉靖吳江沈瀚鈔本《說郛》記略	471
26	論《古文尚書》非東晉孔安國所編成	481
27	記李贄《李氏紀傳》	492
28	不死(a-mṛta)觀念與齊學 ——鄒衍書別考	502
29	樂產及其著述考	510
30	有虞氏上陶說	513
31	歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討 ——「巫」的新認識	518
32	明代經學的發展路向及其淵源	544
33	史與禮	554
34	宋學的淵源 ——後周復古與宋初學術	565
35	安荼論(aṇḍa)與吳晉間之宇宙觀	573
36	論釋氏之崑崙說	589
37	從石刻論武后之宗教信仰	601

38	天神觀與道德思想	622
39	神道思想與理性主義	655
40	三教論及其海外移植	689
41	論道教創世記	723
42	慧能及《六祖壇經》的一些問題	732
43	從出土資料談古代養生與服食之道	737

下冊

44	殷代《易》卦及有關占卜諸問題	753
45	略談甲骨文與龜卜	773
46	論殷代之職官、爵、姓	782
47	甲骨文斷想	811
48	略論馬王堆《易經》寫本	816
49	再談馬王堆帛書《周易》	826
50	從郭店簡追蹤古哲之「重言」 —— 儒、道學脈試論	839
51	郭店楚簡本《老子》新義舉例	845

52	從郭店楚簡談古代樂教	852
53	楚帛書新證	860
54	潮州歷代移民史 —— 民族志之一章	913
55	清初潮州遷界考	919
56	韓江流域史前遺址及其文化	927
57	薛中離年譜	975
58	潮州宋盜小記	1050
59	The Shê Settlements in the Han River Basin, Kwangtung (韓江流域之畝民)	1066
60	說蜃 —— 早期蜃民史料之檢討	1082
61	潮州學在中國文化史上的重要性 —— 何以要建立「潮州學」	1107
62	朱子與潮州	1110
63	李鄭屋村古墓磚文考釋	1122
64	香港考古話由來	1128

談三重證據法

—— 十干與立主

目前要細談夏代文化，尚嫌太早。本人雖曾遊歷豫、晉各地，在博物館看到一些古陶；但許多有關實物，尚未正式接觸，故談不到研究。所謂夏文化，從廣義說，可從文獻記載上的夏禮，結合出土資料加以探討。現在試從這一角度來談：

古《禮經》每記「夏祝」。夏、殷、周三代禮制的差別，儒家經典言之不厭其詳，現在只談天干命名和喪禮立主二事，來考察殷人如何因襲夏禮的跡象。

夏末諸帝帝號有胤甲、孔甲和履癸（今本《紀年》無「履」字，只稱癸）。胤訓嗣，孔訓嘉，履和禮二字互訓，諸帝號皆在天干上加一美名，這和殷王名號的棧甲、陽甲、沃甲等完全一樣。可以看出商人在王號制度上是有因循夏代的跡象。殷代先公先王名曰癸的只有早於夏桀一些時候的示癸（卜辭稱示癸）一人。示癸即成湯的父親，其他無所聞。桀被放於南巢，死於亭山，國破身亡，自然無法取得廟號。這個癸字當是生稱，不能說他生或死於癸日，由後人依據他的忌辰為之立廟號。如果夏主的甲、癸不是忌日，殷人當亦如之（紂稱帝辛，紂之子武庚，故「辛」與「庚」不可能是廟號，亦是這個道理）。

可是向來一般甲骨學者都採用三國譙周的說法（見《古史考》），把所有殷代先王的甲乙名稱說是忌日的廟號。卜辭所見的三亓六宗，說者都認為是出於成湯所追定。其實祀典上從示壬、示癸才開始有用甲乙名稱的配偶，以前無之。示壬配曰妣庚，示癸配曰妣甲，庚和甲日干不相次，于省吾認為是根據當日的典冊，但非出自成湯時，因示

癸、妣甲是成湯的父母，應該稱為父癸和母甲，但卜辭所見是稱示癸和妣甲，可見必出於成湯以後禮官的典冊。說甚有理。

《大戴記·誥志》：「天子，卒葬曰帝。」譙周言「死者廟主曰甲」，又云：「夏、殷之禮，生稱王，死稱廟主，皆以帝名配之，天亦帝也。」（《殷本紀》索隱引）按《禮記》：「措之廟立之主曰帝。」（《曲禮》下）鄭玄注：「同之天神」。這是說立為木主放入廟內才可以有「帝」的稱號，那是把死者當天神來看待。李學勤綴合《庫方》九八五和一一〇六，舉出卜辭有一則：

乙巳卜，其示帝？

乙巳卜，帝日，（惟）丁？𠄎乙？又日𠄎辛？又日。（以上一面）

乙巳卜，其示。 弜。

乙巳卜，帝日，𠄎丁？

此條見《合集》一一〇六，收入《美國所藏甲骨集十、十一兩號綴合肋骨》的拓本。這正是卜立廟主以何日為吉，起初有丁、乙、辛三日的選擇，最後才定在丁日。這條只能說是立廟主號為「帝」諏日之卜，而有三個日辰以供選擇。可見立廟主不一定是甲日，主要是加上帝號，同之於天神。廟主之名可以是甲，亦可以不是甲。既有丁、乙、辛三日之卜，便該沒有如忌日那樣一定卒於某日。這樣看來，廟號出於忌辰之說就站不住了。

漢代經學家的意見，從《白虎通》至易緯《坤鑿度》及鄭玄注以至晉初皇甫謐，都一致認為殷家質直，以生日為名。只有魏的譙周有點出入，《易緯》引孔子在解說前後二個帝乙同名的事實時說道：「殷錄質，以生日為名，順天性也。」（《永樂大典》度字號）這裏「錄」字有它的特殊意義。據《禮記·檀弓》下：「銘，明旌也，以死者為不可別已，故以其旗識之，愛之斯錄之矣。……重，主道也。殷主綴

重焉，周主撤重焉。」鄭注：「為『重』以存錄其神。」古代立主的制度，在「措之廟立之主」之前，先立一根木頭，相當於銘旌的槓。士長三尺，天子長九尺，這根木叫做「重」，置重於中庭，把死者的名字寫在銘旌上，取銘置於重間，出殯時，重先行，及虞葬時，由甸人抗（舉）重依道左，既虞而將重埋之。（詳見《儀禮·既夕禮》）《禮記外傳》云：「重，未葬之前以代主也，猶以生事之，未忍作木主」。重是未有木主以前代替神主的東西，所以說「重是主（之）道也」。重在晉代稱為凶門，又稱衰門。王肅《喪服要記》云：「魯哀公曰：『衰門起於禹。』」（《御覽》引）可見重是夏時喪禮的用物，原是夏文化。殷人在重上聯綴木主，周人則撤去之。重上掛着銘旌，記錄死者名字，所以說「重」以存錄其神。記名可稱為錄，殷人以生日為名，所以《易緯》說「殷錄質」也。錄即是「愛之斯錄之」的意思。立木主是安葬後的事，虞祭的木主用桑，在未葬之前用代主之木名為重，以為死者神之所憑依。這原是夏制，殷亦因之，並綴木主於其上，即所謂「殷主綴重」。人但知立廟主，而不知立廟之前尚有代主之「重」，其作用與主相同，是一種臨時的「主」，其原亦出於夏禮也。重上懸銘旌記死者之名，殷錄尚質，故但書生日之甲乙為名而已。《白虎通》卷八《姓名》云：「不以子丑何？曰：甲乙者，干也；子丑者，枝也；干為本，本質，故以甲乙為名也。」我疑心殷人姓子氏，對「子」有所忌諱，故不以十二辰為名而全用十干。只有高祖亥一名見於卜辭。亥還是夏時人，乃用地支最末之亥為號。卜辭亥亦作𠄎，王觀堂謂亥乃其正字；若然，則夏世殷商的先人命名，亦曾一度雜用十二辰，後來乃統一之改用天干，以上甲微為始。這是一項重要的禮制。

用天干甲乙為號，周初方國猶行之。《齊世家》、《古今人表》記齊太公之子丁公（伋）、繼之為乙公（得）、癸公（慈母）。丁、乙、癸都是天干，但不相次。宋亦有丁公，汪中謂「夏殷之禮相沿而未

革，故猶有以甲乙為號。」（《述學·玗文正》）朱駿聲云：「商質，二十八王皆以生之日名也，齊蓋用殷法。」周初在謚法未興之前，仍有以甲乙為名號。

《尚書·益稷》說：「（禹）娶於塗山，辛壬癸甲，啟呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。」連續記着四個天干，自辛至甲。有的考古家把它說成婚配的對象，代表着人來看待，可是找遍先秦漢代的說法，都解說為時日。延光二年在嵩山立的開母廟石闕銘說：「爰納塗山，辛癸之間，三□□入，實勤斯民。」《水經·淮水注》引《呂氏春秋》作：「自辛至甲，四日後往注水，故江淮之俗以辛壬癸甲為嫁娶日。」這一說是正確的。禹生啟的故事，非常動人，且曾被譜為樂章，在周武王翦商滅紂、獻俘的時候，龠人還奏着《崇禹生開（啟）》三終，王定。（見《周書·世俘解》）由《尚書》這段話，可能夏初已使用十干，且有諏吉日之事。癸與甲周而復始，古稱為「十日」，觀晚期夏帝，不少以甲、癸為名，殷人踵用之。辛壬癸甲自宜以指十日中的四個日子為是。《史記·夏本紀》讚「孔子言行夏之時」，殷禮用天干記名和未葬時以重代主，原皆夏俗。殷因夏禮，這只是其中之二事，姑妄言之。其他暫置而不論。

此外，我想藉此機會說一說有關研究夏文化的材料和方法的問題。現在大家都把注意力集中在田野考古中探索夏文化的遺存，這無疑是十分重要的。夏文化的研究能否出現決定性的突破，有賴於這方面的努力。但是就夏文化的整體而言，地下遺存畢竟有它本身的局限性，而且遺存也不一定文字標誌足以表明文化的內涵；所以，我們還得把考古遺存同傳世文獻結合起來進行考察和研究。儘管古籍中關於夏代的材料不多，但是許多零星的記載，卻往往透露着夏代社會的消息，有待我們進一步去發掘。值得特別提出的是甲骨文。在甲骨文中許多關於商代先公先王的記載，在時間上應該屬於夏代的範疇，

可看作是商人對於夏代情況的實錄，比起一般傳世文獻來要可靠和重要得多。我們必須而且可以從甲骨文中揭示夏代文化某些內容。這是探索夏文化的一項有意義的工作。總之，我認為探索夏文化，必須將田野考古、文獻記載和甲骨文的研究，三個方面結合起來。即用「三重證據法」（比王國維的「二重證據法」多了一重甲骨文）進行研究，互相抉發和證明。倘能在這方面做出成績，那麼，我們對於夏代情況的了解，將會更加具體而全面。那時來討論夏文化的有關問題，就可說是適時了。我們期待着這一天早日到來。

1982年5月香港夏文化探討會上致詞

補記

我所以強調甲骨應列為「一重」證據，由於它是殷代的直接而最可靠的記錄，雖然它亦是地下資料，但和其他器物只是實物而無文字，沒有歷史記錄是不能同樣看待的，它和紙上文獻是有同等的史料價值，而且是更為直接的記載，而非間接的論述，所以應該給以一個適當的地位。況且已出土的甲骨數量十分驚人，據胡厚宣先生統計，存在的甲骨總額已超過十萬片，如除去複出，實際有點誇大。目前因為文字辨認的困難，所以還未能做到「物盡其用」，取得更完滿的論證結果，這正需要我們大家的加倍努力。目前甲骨研究的隊伍，年老者逐漸退休，年輕者以學力關係尚接不上，還要好好地培養接班人才來展開研究工作，發揮更大的收效。西亞泥板文字，從1851年 Rawlinson 印行他的釋讀成果，楔形文研究的基礎遂告奠定，至今已經取得極輝煌的成就。甲骨文發現比它只遲了半個世紀，希望學者迎頭趕上。

所謂「三重證」還有另一講法，楊向奎先生提出：「民族學的材

料，更可以補文獻、考古之不足，所以古史研究中的三重證，代替了過去的雙重證。」他所著的《宗周社會與禮樂文明》一書正好代表這一方面的見解和研究的成就。我個人認為民族學的材料只可幫助說明問題，從比較推理取得一種相關應得的理解，但不是直接記錄的正面證據，僅可以作為「輔佐資料」，而不是直接史料。民族學的材料，和我所採用的異邦之同時、同例的古史材料，同樣地作為幫助說明則可，欲作為正式證據，恐尚有討論之餘地。如果必要加入民族學材料，我的意見宜再增入異邦的古史材料，如是則成為五重證了，其間相互關係有如下圖所表示：

