

歷史叢刊

# 中國原始社會史

呂振羽著 光華版

第一版  
總書  
章藏本

中央人民  
政府出版  
總書圖章  
館藏書章

541.92  
445-3  
3-1



# 中國原始社會史

歷史叢刊  
呂振羽著  
光華書店發行

初  
版  
1949  
出版

1949

版字 29166



3 1797 0315 6

中國原始社會史

著者 呂振羽

出版者 耕耘出版社

發行者 光華書店

華東·華北·東北

版權所有

不准翻印

ZHONGGUO  
YUANGSHY  
SHEHUI SHY

一九四九年一月  
在哈爾濱印造  
東北版初版五千冊

201 0001—5,000

## 增訂版序

本書是一九三三年初版的拙著「史前期中國社會研究」的增訂版。爲的使書名更與內容符合，今改訂爲「中國原始社會史」。

自「史前期中國社會研究」出版後，曾受到某些所謂史家和國學家的熱烈反對，勞得他們寫出好些權專文來評駁（如南開史學教授載某等），甚至在紀念週的講演中公開發謫（如北平某教會大學校長陳某）；不過同時，又獲得青年讀者的同情，與國內外學術先進史學同道的獎許和指教，並蒙日本史家後藤富男先生譯成日文（譯名：「中國原始社會史考」），聞尚有他國同道的翻譯，但我自己並未見着。這使我慚感，也給了我莫大的鼓勵。

這次的增訂版<sup>〔註〕</sup>不會改變原來的編製；僅能就讀者和同道所指出的，或爲我自己基於當前史學水準上所發現的錯誤點加以修改；新加入的一些材料和意見，則一律註明爲「補訂」。

本書是拙著「中國社會史」的第一分冊，擬將「殷周時代的中國社會」，改訂爲「中國奴隸制及初期封建史」，作爲第二分冊繼續出版；同時着手書寫第三分冊——「中國專制的封建制及半殖民地半封建史」，以結束我這個工作的初步計劃，並藉償我對讀者的這筆債務。

激。

在印刷極困難的今日，本書承「耕耘出版社」黃新先生擔任出版，我想讀者必和我有同等的感

一九四五、一二、二、陪都。

## 原版 李序

在中國史研究的課題中，據我目前所感到的，有兩個重要問題：第一是歷史方法論的問題，第二是史料的缺乏及其真偽考辯的問題。關於第一問題，如果能够生動的應用而不誤入實驗主義或機械論的歧途，困難還容易解決。關於第二問題，史料的缺乏，阻礙我們研究的進行；而史料的真偽的鑒別如有錯誤，結果必會顛倒歷史的真相。這兩個問題是密切的聯繫着，我們必須連同去解決，纔能着手研究。

本書著者呂振羽君，在着手以前，曾提出許多問題來和我商榷，本書寫成以後，也經我閱讀過一遍。

著者對於方法論的應用，可說是很嚴謹，關於史料的搜集上，也是很慎重。

其次，著者對中國史發展階段的劃分，先把中國史和世界史作比較的研究，以探討其一般性；又從中國史本身所具有的種種固有的獨特之點，以指出其特殊性。因此，著者把中國史劃分為如次的連續的發展階段：

一、傳說中之「堯舜禹」的時代，為中國女性中心的氏族社會時代；

三、傳說中之「啓」的時代，爲中國史由女系本位轉入男系本位的時代；

三、殷代爲中國史的奴隸制社會的時代；

四、周代爲中國史的初期封建社會時代；

五、由秦代到鴉片戰爭前這一階段，爲變種的封建社會時代；

六、由鴉片戰爭到現在，爲半殖民地半封建社會時代。

本書的著者，採取謹嚴的態度，一方面指出波格達諾夫主義的「商業資本社會」論的錯誤，一方面指出馬扎爾派「亞細亞生產方法」論的錯誤；同時，又從世界史的觀點，指出非奴隸制度社會論的錯誤，緊決的確認奴隸制度爲社會發展過程中必經的階段。這是本書的第一個特點。

對於殷代以前的那一長遠的歷史時期，著者根據莫爾甘的「古代社會」，恩格斯的「家族，私有財產及國家之起源」盧森堡的「經濟學入門」等著，探求出史前期人類社會的一般特徵；根據中國古籍中神話傳說式的記載和仰韶各期古物，探求中國史前期社會的一般特徵，對這一歷史時期，整理出一個整然的系統。這是本書的第二個特點。

我認爲呂君這本書，確實有許多新的收穫，特向讀者介紹。同時，我希望呂君繼續努力，完成全部著作。

## 原 版 自 序

本書算是拙著「中國社會史綱」的第一分冊（我計劃共作四個分冊，當繼續出版。）這分一冊的內容，是關於中國古代氏族社會的研究。我在這一部份的研究所根據的材料，第一爲各種古籍中的神話傳說式的記載，第二爲仰韶各期的出土物。可說是以後者爲正料，而以前者爲副料的。

我並不敢說憑我這點研究，就把史前期的中國社會完全正確的理解出來了。我的目的，第一只在給無人過問的史前期整理出一個粗略的系統，引起大家來研究，第二只在說明中國社會的發展過程，和世界史的其他部份比較，自始就沒有什麼本質的特殊，而是完全有同一的過程。要想對史前期的中國社會發展過程能完全正確無誤的決定，那當然還有待於地下的發現，和其他關於人類學，土俗學，語言學，古生物學等的進一步的研究。

我之來參加中國社會史研究的動機，完全由於感覺這一問題的重要，已迫切的需要解決。其次深深的感覺一般中國史研究者——自認爲所謂「辯證論」的「歷史家」們，大抵不是如實的在履行着實驗主義的方法論，便又走入了機械論的歧途。結果雖然給我們提出了一些問題，但不會替我們解決了問題。對歷史事實的混淆顛倒，徒然又替中國史臆上一層新面具。因而使我不能不冒險來嘗試。



在我對中國史研究的當中，吾師李達先生，對一般理論上，曾給了我不少的指示；又承對本書爲詳細的校閱了一遍，並爲我作序。其次關於材料的選擇上，得到中大國學系主任吳承仕先生，北大教授羅膺中先生，中大教授羅根澤先生及山東圖書館長王獻唐先生等給了我不少幫助和指導。賈毅先生特別購買一部份可貴書籍給我參考。又承陶子謙、王一民、張鳳閣三先生都替我搜集了一些可貴的材料。均此聲明致謝。同時承人文書店常恩波先生擔任本書出版，並此聲明謝意。

我應該聲明一句，我的能力和時間，都是十分有限；因而錯誤或者是難免的。不過我不敢有絲毫成見，我願意誠懇的去領取學術界前輩和讀者的批評——不論是善意的或惡意的——使我知道去改正。其次我在我的研究中，對幾位前輩的意見，不免曾有所指摘和批評，這並不是對個人有何憎惡，或完全想把他人抹煞；而是在想把問題弄明白。因爲真理是要仗多數人去發現，一點一滴的積起來的，並不能仗任何個人完全給我們發現，我們就只去享現成。我的研究態度是如此的。這應該能取得無成見的人們的原諒吧。

# 目次

## 一 緒論

### 二 中國社會形勢發展的諸階段

- A 關於歷史方法論上的幾個問題……………七
- B 中國社會發展階段的劃分——原始公社制，奴隸制，封建制，半封建制……………一九

### 三 古代社會特徵的一般

- A 工具演進和生產方法的一般……………四〇
- B 社會制度和家系制度之演進的諸形態……………四三

### 四 神話傳說所暗示之野蠻時代的中國社會形態

- A 從原始群團到氏族社會之諸特徵的存在（一）……………五一
- B 從原始群團到氏族社會之諸特徵的存在（二）……………五五
- C 圖騰制度存在的形跡……………五九

五 傳說中之「堯舜禹」的時代——母系氏族社會

- A 母系制度存在的依據……………二〇八
- B 對偶婚存在的形跡……………二〇九
- C 部族聯合的民主制度……………二一〇
- D 這一傳說時代之社會下層基礎……………二一〇

六 傳說中的夏代——男系本位的氏族社會

- A 社會一大變革期的到來——由母系氏族社會到男系氏族社會的轉變……………二一九
- B 完成這一變革期的物質基礎……………二二〇
- C 轉變後的酋長選舉制……………二二〇
- D 轉變後的家系制度和傳說中之「夏少康」的問題……………二二一

七 神話傳說所暗示由氏族到市區之轉變的形跡

- A 古代市區存在的傳說……………二二二
  - B 擴大土地佔領慾的戰爭……………二二九
- 仰韶各期出土物與傳說時代
- A 傳說的「堯舜禹」時代和「夏代」散佈的區域……………二二三

## 九 中國古代各民族系列的探討

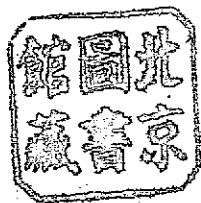
- B 仰韶各期古物的出土地域及其主要出土物……………一七〇
- C 仰韶各期遺物所指示的時代……………一七九
- D 這兩者間能否結合？……………一八二
- A 中國人種的來源……………一八五
- B 關於傳說中的夏族……………一八八
- C 關於商族……………一九七

## 十 洪水的傳說和其時代

## 緒論

今日的中國史，特別是史前史，還是一塊荒莽的天地。因之，在今日的可能條件下，去探究中國史前的社會，無疑是帶着幾分冒險嘗試的性質。然而在時代的需要上，這種冒險的嘗試，却是必要的。

問題是在於歷史材料的不充分，和既有材料之難於正確引用。從問題的一方面說，古代遺存下來的典籍，無論其是否完全真確可靠，也是極有限的；而地下發現的古代遺物，就更屬不多。就殷墟所發現的殷代文物說，殷墟祇是從盤庚以來的殷代首都，盤庚以前的殷代文物，是否由盤庚的遷殷而全部或部份運來新都，是一問題。此其一。殷墟所保存的文物，一方面由於不規則的開挖，容有散失，二方面殷墟被水衝淹的當時，容有一部份文物爲水所漂流而去；加之數千年來，洹水水流易道，殷墟故址，或又不免有部份的衝破，此均意思中可能之事。此其二。三方面，保存到今的部份，還不會全部開挖出來；開挖出來的，也不得全部爲我們所利用。此其三。因而我們現在所能看見的殷墟出土的東西，還祇能算作殷代文物的一部份。再次，殷墟所保存的東西，照目前已出土的看，多是關於王室方面的遺物如兵器，祭器，食器，龜片等；當時民衆所應用的生產工具，是否連手工工具農耕工具



都包容在內，還是問題。

從材料問題的另一方面說：典籍方面之顯屬後人偽託者無論矣；即所認爲一些可靠之古籍，亦大都經過歷代儒家無數次的修改和附會，而不能漫然無條件引用。關於金石文字和甲骨文字的釋文，亦不無問題。因各家所解釋之金石文及甲骨文字，大都以「說文」爲底本；「說文」本身還有問題，已爲現代一些學者所公認以初無科學常識之漢宋人眼光去解釋「周金」，「已屬難免謬誤；更拘此以釋遠在周前之甲骨文字，更難認爲完全可靠，因而各家釋文尙多歧異。又因文片甲骨破碎不完，故釋文多梗塞難解；以之與可靠之殷代文獻中文句相較，顯多疑問。而甲骨片之僞者更無論矣。更次，除殷墟而外，歷代出土古物，關於其時代的考定上，還多有問題。如我在山東圖書館所見陳列之玉鼎，漢代之物與商代之物，有形式甚相似，花紋精粗亦同者。該館館長王獻唐先生亦認爲還有問題。

其次，從甲骨文字看，並不如郭沫若先生所斷定，爲原始象形文字；實際，而是已發展到了「聲音文字」即形聲階段的文字。照人類發明文字的演進程序去推斷，中國文字從原始象形圖畫發展到甲骨文字的階段，至少應已有千年以上的歷史。但散在世界其他各民族，在其當時所散處地域內的天然石壁上，多發現有能應用聲音字母以前的原始象形文字，象形圖畫。在中國，在殷周各民族當時所散佈的區域內，前於甲骨文字的文字，至今尙無系統發現。這樣便可能發生兩個問題：(1) 殷民族是否在其形成國家前就到了中國？(按自城子崖的發掘，已發現殷人的新石器遺物。——補註) (2) 殷代的文字，是否由其本土所創造發明的？但石器時代遺物的發現，民國二十年，法國神父李桑 (Father Lecent) 和德令 (Father Teilhard) 兩君在蒙古鄂爾多斯所發現之舊石器時代遺物，

以及北京周口店所發現之五十萬年前人類牙骨<sup>①</sup>，我們尚不敢確認其是否和現在之中國民族有關。

〔按 Ploak 醫士認其時人身構造與現代華北相類。——補訂〕但在河南仰韶所發現之新石器時代遺物<sup>②</sup>，以及和仰韶同一系統之新石器及金石器時代遺物，却能充分證明係屬中國民族在史前時代之遺物。其次從殷民當時散布的地域研究，她或者比當時散處在黃河上游各民族，還有先來到中國的可能。似此，第一問題似是無庸研究的。關於第二問題，西歐學者曾有各種不同判斷：迦爾格勒 (E. Karlgren) 判定中國文字純係本土創造<sup>③</sup>，查瓦德 (A. Garuhard) 判定中國文字與埃及文字同源<sup>④</sup>，波蘭 (C. J. Ball) 則謂中國文字與巴比倫文字類似<sup>⑤</sup>。但甲骨文字中十二支辰文字恰與巴比倫之十二星象暗合<sup>⑥</sup>。〔「易經」卦文與巴比倫之楔形文字亦甚相類似 (註)，此則殊堪注意。因而，這一問題的圓滿解決，不僅有待於國內之大規模的地下發掘和對中國近視各民族之研究，而且有待於我們對中亞細亞作大規模的發掘，以及作語言學，土俗學，人種學等各方面之研究。然而這在目前，是很少有可能性的。〕

似此以如果人類歷史發展法則的一般性不得到確立，便可以我們對中國古代社會的研究，不能前進一步。如我們所見，像胡適博士，他從美國布爾喬亞學者那裏抄來一些術語，從所謂實驗主義出發，把其所謂「中國哲學史」粉飾一段之後，便無法再繼續下去。像李季先生<sup>⑦</sup>他或者並不是有心想

(註) 除卦文外，茲再示一例如次：「王」迦勒底 (即巴比倫) 作𠄎，意釋光明等，中文古文作𠄎。

主意釋美貴等。迦勒底「黃金」作𠄎，中文「金」作金。迦勒底「吉」作𠄎，中文作吉。  
迦勒底「北」作𠄎，中文「西」作𠄎等。

創造歷史發展法則之一新的理論，但是因爲其本質上限定他對史的唯物論之隔闕，使他對中國社會史研究所作的結論，不能不陷於機械論的公式主義的謬誤。像陶希聖先生，他似乎在企圖重新創造一歷史發展法則之各別性——多元性的理論<sup>⑥</sup>，結果不惟對中國歷史的真實性不會把握着，且徒然使其自己的辛勤研究，輾轉於歷史循環論的泥沼中，在儒家所畫定的圈子中滴來滴去。雖然陶先生自認已跳出儒家的騙局。我在後面，對這幾位先生的理論，不免要提出一些意見商榷。

幸而莫爾甘（A. Morgan），恩格斯，盧森堡，以及其他偉大的社會學者，考古學者，古生物學者，人種學者，土俗學者，語言學者們各方面的努力，根據事實研究的結果，指示出史前期人類活動的一副輪廓畫，並求得其一般的共同的社會特徵。再加之其他史的唯物論的歷史家們，對人類社會歷史發展過程的研究——無論從全人類之總括的或從各民族之各別的研究——所得出的結論，不惟證明了人類社會發展法則的共同性，在其過程中各個階段上所表現的特徵之一般性，而且證實了人類社會的發展法則，完全符合了辯證法的發展法則——正確的說來，人類的社會生活，就是辯證法的發展法則的實踐；辯證法的本身，是存在於自然社會和人類思維自身發展的法則之中。

郭沫若先生說得好：「中國人不是神，也不是猴子，」所以中國社會歷史的發展，當然也不能在這個共同的法則之外，另有一個途徑。

因而史的唯物論，不啻是我們解剖人類社會的唯一武器，是唯一正確的歷史學方法論。

我們握住這副工具來解剖中國社會發展的全過程，一切問題都不難迎刃而解。而且對於史料問題，不惟攙雜在真史中的偽的成份能够分別出去，即偽史中的真的成份，也不難分別出來，供正確的



引用。這正如地下考古一般，從地層的分析上，分別出同時代的遺物，和因地層的變動或其他原因而雜入之不同時代的東西。所以我們在中國史的研究上，對古書中的材料，也必須要經過一次開挖的手續，纔能正確引用。

我爲什麼說偽史中有真的成份呢？大抵古代偽書的一部份，約出自戰國諸家所假託，一部份出自後代諸子所假託。在戰國時代的社會矛盾的基礎上，反映着各種意識形態的鬭爭，因而產生所謂諸子百家的爭鳴。但由於當時科學智識的幼稚，大家不但競相從歷史上找根據，且不惜託古以加強自己的論證，因而演成偽造史實的風氣。在漢代——尤其是西漢末，——一方面有儒家和非儒家的鬭爭，他方面，有儒家內部的飯碗鬭爭。爲符合以王莽爲首的貴族地主的需要，古文家所假託的古書便紛紛出現；爲符合商人地主的需要，今文家的作品又紛紛出世。但無論偽書作者的動機如何？更無論其出自戰國時代抑出自漢代人之手？當時或有所根據的材料，而爲後代所不及見已歸湮沒者；一部份或係根據當時所流傳之神話傳說，而加以粉飾——用作者自己時代的意識去扮演出來。如司馬遷的「史記」和班固的「漢書」關於殷代事實的記載，從今日發現的甲骨文研究出的結果，每多所暗合；因而，他們在當時必有可靠史料的根據，爲我們今日所不及見者。不然，以很少科學智識之古人，而所記每有合於古代社會之事實，寧非奇蹟？

● 近有謂殷墟非水淹之說者，姑誌之。（見中央研究院「安陽發掘報告」第四期。）

● 「北京歷史博物館叢刊」第一年第三期附錄載。此等古物，埋藏在黃土層下砂礫層中，和法國發現之舊石器形狀相似。專家判定爲五萬年前之遺物。

① Peking Leader, Oct. 23, 24, 1929.

② F. G. Anderson: *Early Chinese Culture* 按安氏於一九二〇（民九）在河南滎池仰韶村掘出大宗新石器時代之石器。後在秦陝甘豫晉等省，均有與此同系統之石器及銅器出土。

③ B. Karlgren: *Philology and Ancient China*, P. 25.

④ A. Churovward: *Origin and Evolution of Human Race*, P. 367.

⑤ G. T. Bell: *The Sumerion and the Chinese* P. 1—4.

⑥ 郭沫若：「甲骨文字研究」，釋干支。

⑦ 陶君反對把馬克思，恩格斯等所發現之歷史運動法則，歷史學方法論，應用到中國史的研究上。只允許從中國社會的本身去零星探求。

## 二 中國社會形式發展的諸階段

### A 關於歷史方法論上的幾個問題

人類社會歷史發展的法則，是一元的——均有其一般性的，這在我們的前驅者，已指示得十分正確明白，無庸再事申述。

那班抱歷史發展法則之多元的觀念論者們，只要他們肯轉向事實方面去「思維」一下，問題或者也有讓他們明白的一天——如果肯放棄其特定的立場來討論問題的話。

祇是一班冒牌的唯物論者們，究起他們的本源來，本是和觀念論者有其血緣關係的；因而他們不惜把史的唯物論七折八扣之後，便又跑回到觀念論的懷抱裏去，呼爹喚媽，同時却拚命扯着唯物論的招牌，不肯放鬆。這不惟給「史的唯物論」這一術語，加上一層污點，而且淆亂大眾的聽聞——這毋寧是他們一種卑鄙的可恥的企圖。因而我們便不能不略有聲述。

在中國，在歷史研究這一範疇裏，問題最糾紛的，莫過於「亞細亞的生產制」，「奴隸制」，「商業資本制」這三個問題。易言之，其一便是「亞細亞的生產方法」，在社會發展之一般的過程中，

是否能獨自成爲一特定的階段？在中國是否存在過？其次便是奴隸制度在社會發展之一般的過程中，是否能獨自成爲一特定的階段？再次便是商業資本是否能作爲一種經濟的領導，而構成其獨自存在之一社會階段？

因而種種奇異的議論便於此發生了。就「亞細亞的生產方法」說，有謂馬克思所指的亞細亞生產方法，適當於原始共產社會的那一個階段——且係前於古代氏族社會的那一階段；有謂在古代共產社會崩潰以後，便發生兩個可能的前途，其一轉入奴隸制，其轉入亞細亞生產制；有謂亞細亞生產制所說明的社會，便是所謂「專制主義」的國家，正所以別於歐洲的封建國家。

關於奴隸制度的問題，有謂在世界若干民族的發展過程中，除古代希臘、羅馬而外，都不會有奴隸制度這一特定階段的存在；有謂中國的奴隸制度，是和亞細亞生產制平行地混合着的；更有人看見在中國歷史運動之一長的時期中，都有奴隸之被使用這一事實的存在，便不問其是主要還是殘餘，無條件的把這些時代都劃歸奴隸制度的社會去管轄。

關於商業資本和高利貸資本的存在，竟亦有人喊出「商業資本主義的社會」來。

把這些別開生面的議論，一一陳列起來，不禁使人發生兩個連帶的疑問：在那些先生們的腦子裏，歷史運動的法則，究竟是一元的還是多元的呢？在歷史連續發展的進程中，有沒有中斷和飛躍的形勢之相繼的到來呢？先生們所假借的史的唯物論，是什麼「史的唯物論」呢？

可惜本文注重在「立」的工作，不注重在「破」的工作。不然，就這些「別開生面」的議論一一加以分析，簡直可以寫成一部「歷史方法論批判」的書出來。

不過，混淆究竟祇混淆了人們自己的腦子；問題的本身呢，祇一離開先生們萎弱的腦海，仍不會染着半點混淆的色彩。

關於社會發展之諸階段的問題，馬克思在其「政治經濟學批判」的「序言」中，雖然對我們會有如此的明白指示：

『大體說來，亞細亞的、古代的、封建的、及現代資產階級的生產方法，區分為社會經濟構成的前進諸階段。』

後來蒲列哈諾夫對馬克思之所謂「亞細亞的」這一問題，曾有所注釋。他說：「馬克思後來讀到莫爾甘關於古代社會的著作之後，他大概對於亞細亞的和古代的兩種生產方法的關係，曾有所改變。」（見「馬克思主義的根本問題。」）蒲列哈諾夫的這種解釋，是不正確的，是對馬克思主義的修改。但這種修正主義的觀點，給以後對「亞細亞的生產方法」問題的理解上，留下了很大的影響——馬扎亞爾、威特福格等都受了這種見解的影響。

所謂「亞細亞的生產方法」之一特徵去把握的印度村落公社，盧森堡說牠和德國的馬克，俄國的米爾，本質上完全是同一的東西。這自然有着部份的正確性。但盧森堡並沒有解決問題，她而且沒有把牠從奴隸制度的歷史範疇和封建制的歷史範疇分別開來把握。

這問題在中國之重新提出，是馬扎亞爾開始的。照他所說明的所謂亞細亞生產方法的特徵，可概括為如次的幾點：

(1) 土地屬於國家所有，適用一種永佃制轉佃給人民，地租採取一種賦稅的形式；

(2) 全國分成無數的公社，公社都是各自獨立的小社會；

(3) 國家和官吏是社會事業的承擔者水利的掌管者，統治着那些各自獨立的小社會，專制政權便由此形成的。

馬扎亞爾本是國際的一個權威學者，他所指出的這些特徵，在中國是否存在，我們暫時把這問題擱置，祇是馬扎亞爾在這裏對問題之認識的方法，又不至把辯證法的首尾倒置起來了，這不能不是他的一個嚴重錯誤。一個忠實的辯證論者，總不應該倒果爲因，拿上層建築的東西去解釋下層基礎；而且關於那些上層建築的東西，並不能當作一個獨自存在的問題去研究的。

說到「亞細亞的」國家之水利系統的存在這一問題，自然誰也不能否認那是一個特殊的地理的條件，然也只能對於所謂「亞細亞的」國家在形式上多多少少扮演一點特色，牠並不能改變所謂「亞細亞的」國家之歷史法則的一般特質。波特卡諾夫 (L. A. Potcharov) 說得對：

「中國的官僚，若是我們認其是從灌溉制度上生長起來的超階級的東西，這便是錯誤。國家純屬在實現對農奴和被壓迫大眾之封建集團的政策，而行使其支配之各階級的機關，在中國也是一樣，這是我們應該知道的。」(「唯物史觀世界史教程」)

因而在考察具有這一——水利系統——特殊的地理條件的「亞細亞的」諸國家，而欲說明其歷史運動的法則時，祇有從生產諸力以及與之相適應的生產諸關係上去考察。如果在所謂「亞細亞的」國家支配的生產力及生產關係的內容，土地所有者對直接從事生產者之階級的相互關係的內容(註)，能符合於封建主義，則適應於上層的建築物，也便不能不是封建主義的。關於這一問題，李達先生曾

爲我介紹如次的一段話；

「土地所有，是剩餘生產物的佔有的基礎；直接生產者營獨立的經濟。在生產手段所有者與直接生產者之間的關係上，經濟外的強制實行支配，在土地所有的階層制度，照應於政治權力的階層制度。」

「關於封建主義的這個定義，如果是正確的話，那麼，亞細亞的封建主義的問題，就要看那些國家的社會制度中有無因這個表徵而顯出特徵的關係以爲斷。」

這個意見，對於封建主義的特徵說，是相當正確的。

因而只要人們在研究上肯放棄主觀的成見，不把所謂灌溉制度故事誇張，不仗「水」的力量來糊人，問題就會明白的。我們試一考察秦始皇的「統一」，是否完全借助於「水」的力量呢？照我看來，那不過是舊封建領主政權向新興地主階級政權的轉移之一問題，此外構成其社會之一切特徵的條件，只是在其本身內前進一步，而並無質的改變。而且，秦始皇的統一，實際的內容上，究竟統一到了怎樣的程度？這也該考察的，如果我們不願意平白受儒家騙弄的話，便可以看見所謂統一的內容，也還不過是形式的。如果我們不考察歷史的具體內容，徒然爲文字的語義所蒙蔽，那麼，將可以推演出如次的一個結論來：在秦始皇時代的中國政治是完全統一了，但現在的中國，反完全回復了軍閥割據的狀態。然而這不是歷史的運動在倒退吧？實際，歷史並不會倒退，祇是我們「歷史家」的腦筋在開倒車。

(註)「封建榨取，是名義地主對於農民之超經濟以外的強制榨取。」(馬克思)

再則馬扎亞爾在上面所指出的所謂亞細亞生產方法諸特徵的問題，在理論的範疇裏，不祇是一種錯誤，而且包含着二種極大的危險性。他無異把地主的土地佔有，在「土地國有」的名義之下隱蔽起來；把地主的本身，在「官僚」的名義之下隱蔽起來；把土地對於農民的束縛，在「永佃制」的名義下面隱蔽起來；把地主對農民的剝削關係，在國家「賦稅的形式」下面隱蔽起來；把地主的階級支配的政權，在所謂「社會事業」和「水利調節」的基礎上，建起一座空中的樓閣來。這樣，當然便沒有地主階級，也沒有農奴階級的存在了！——無論馬扎亞爾和馬扎亞爾派怎樣去解釋——從而當然便沒有社會革命。因而馬扎亞爾不只顯明的在取消所謂亞細亞國家的歷史運動的動力，且又取消了民主革命之反對封建的任務（如在中國）——這不單是邏輯上的錯誤，而且是一種背叛史實和革命實踐的結論。在馬扎亞爾所指出的那種所謂亞細亞國家的政權形式，在新興政治學的範疇裏，應該把她歸之於那一種類的政權呢？除去拿「亞細亞」那個字來作遁詞外，又能叫作什麼東西呢？我想除去馬扎亞爾心目中之空想世界的「亞細亞」而外，在人間的世界內，恐怕不會有牠的歸宿地吧？這顯然是非辯證主義的理論。

不過馬扎亞爾究竟還可說對東方的情形不甚熟習，他的這種錯誤，我們還可作萬一的原諒。不過以訛傳訛，一般中國的所謂「歷史家」，更從而誇張起來，結果便形成了取消農民之政治上的重要性的一個錯誤的邏輯。取消中國革命的反封建任務。這便無法寬容。

〔按「亞細亞的生產方法」問題，已由科瓦列夫等人得到解決，牠是東洋奴隸制度的「變種」。

請參閱科氏「古代社會論」。拙著：「殷周時代的中國社會」九——十三頁及「理論與現



實」二卷二期拙作：「亞細亞的生產方法與所謂中國社會的『停滯性』問題」。——補訂]

關於奴隸制度，是否在社會進程中，爲一般存在的特定階段之一這一問題，也是近年纔提出的。他們提出這一問題的中心意見，以爲馬克思和恩格斯所指的奴隸制度社會，單在指古代希臘羅馬而說的；在歐洲的現代諸國家如英德法等，也都未曾經過奴隸制度這一特定階段。所以除古代希臘羅馬而外，在其他各國家中，奴隸制度經濟並不會取得過獨自的領導地位(?)，因而牠並不能代表一個特定的社會階段，而是在階級社會之各階段中附屬存在着的因素的東西。

但是馬克思和恩格斯所指的奴隸制度社會，究竟是否係單指古代希臘羅馬而說的呢？在希臘羅馬而外的世界各民族，在其社會的進程中，是否都不會有奴隸制這一特定階段的存在呢？前者只有拿馬克思和恩格斯自己說過的話來作證據，纔能解決，後者只有拿歷史的具體內容來作證據纔能解決。

恩格斯說到奴隸制度時，都是明白的在指一般的古代的階級壓迫之支配形態而說的，並不會限定爲希臘和羅馬。他在「英國勞動狀況」中說：

「在……古代，階級的壓迫形態，爲對於大眾之土地奪取並其人格之剝奪，這便是奴隸制度。」  
在「家族，私有財產，國家起源」中說：

「奴隸制度是最初的，古代社會特有的榨取形態。中古的農奴制，現代的公衆勞動制，是追蹤發生於其後，形成文明三大時期之特徵的三個隸屬形態。」（補錄）

「沒有奴隸制，便不能有希臘羅馬的國家，以及其藝術，科學；從而也不能有羅馬的帝國。沒有希臘羅馬帝國的基礎，便不會有現代的歐洲文明。」

後兩段話猶明白的在指示，奴隸制度，是社會發展過程中一個必經的階段；若沒有這一特定階段的

的存在，則後來的「文明時代」便不可思議。

馬克思在「資本論」第三卷中說：

「在作爲斂財手段之所有形態中的奴隸經濟——不是家長式的，而是後來之希臘和羅馬式的——以貨幣購買土地和奴隸，爲榨取他人勞動的方法，在這種場合，貨幣便成爲有用，因爲他可以這樣作爲資本去投資，而產生利息。」

「古代世界商業的作用和商業資本的發展，常歸結爲奴隸經濟。依照其出發點之如何，其歸結，把以直接生活資料的生產爲目的底家長制奴隸制度，轉變爲以剩餘價值的生產爲目的底奴隸制度。在近代的世界，便歸結爲資本主義的生產方法。」

在前一段話中所指的後於家長式的奴隸經濟，也並不單在指希臘和羅馬，而是指一般之「希臘和羅馬式」的。在後一段話中，顯明的指出古代家長制奴隸制度之直接轉化的前途，是「以剩餘價值的生產爲目的底奴隸制度。」

在馬克思和恩格斯的文集中，像這一類的話，我們還可以找出許多來。如次的兩種敘述，也是說得很明白的。

「社會的——經濟的構成之歷史的諸形態 (Type)：前階級的社會；階級社會的諸構成——奴隸所有制，封建制，資本主義制；無階級的社會。」（「生產力論」日文本六頁。）

「奴隸所有者和奴隸——是最初的階級的大分裂。奴隸所有者不備所有一切生產手段、土地、

工具——這工具在當時還是極幼稚，極原始的——他們並所有人類。這一群名之曰奴隸所有者；以自己的勞動，並以之爲他人所有而爲其勞動的，則被呼爲奴隸。

「在歷史上和這一形態相續的其他形態，便是農奴制度。奴隸制度在其發展過程中，在許多國家，便轉化爲農奴制度。」（列寧。轉引自「唯物史觀世界史教程」日譯本第二分冊，九至十頁。）

其次，在羅馬國家存在的當時，日爾曼人和羅馬國家的關係怎樣，這是值得考察的。照我所知，當時的日爾曼人，大部份是在羅馬的統制之下的——無論其關係疏密如何？恩格斯在「家族，私有財產，國家起源」中說：

「會爲羅馬屬領支配的日爾曼諸民族，他們對被征服後的羅馬人，自非加以組織不可。……因此，便在殘存的羅馬地方行政機關的尖端上，附加了羅馬國家的代用物。」

不啻惟此，而且在羅馬國家的末期，奴隸制已走上衰退途程的時候，已有大批的日爾曼人，或由於被掠獲而參加在羅馬經濟生產的領域中，作了後代農奴之前驅的科勞士（Colonus）；或是在羅馬管轄的區域內，由士兵而作了所謂「邊疆佃戶。」易言之，在羅馬國家解體期中，日爾曼人不僅和羅馬發生了很密切的關係，而且在羅馬國家內的日爾曼系人，也已經形成了一種潛伏力量。（參看「唯物史觀世界史教程」日譯本第二分冊六至八頁）他方面，羅馬國家在其沒落的當時，已創造出其後來的封建制度的各種因素，這已替日爾曼人預備了其創造另一个新的社會制度的歷史因素。因而日爾曼人以羅馬的世界原理和日爾曼的世界原理相合流而創造其歷史，但以前者爲主導，後者爲從屬。所以

若把日爾曼民族歷史的發展過程，脫離羅馬歷史的關聯去考察，誠然「空白」了奴隸制度這一階段，但日爾曼的「中世」史不能脫離古代羅馬的關聯。（註）這好像今日的印度一樣，她若在英國資本主義之下，而演過資本主義社會這一階段，將來印度直接由此而躍入社會主義社會的時候，我們斷不能說印度在歷史發展的一般法則中，另有一個途徑。歐洲人一走入南北美洲，對其祖國的社會所走過的途程，便不再重複，直接就過渡到資本主義社會。

另一方面，除古希臘羅馬外，再從古代世界史其他部份的具體內容來看，首先日本歷史的發展，已依次經過原始公社制，古代奴隸制，中古封建制，近代資本主義制的相續的諸階段。在這裏，因為不是在研究日本社會史，對其社會演進過程的詳細內容，恕我不作介紹。但日本史的這種過程，不只在佐野學的「物觀日本史」中，能給予一個基本的概念；而且在日本著名經濟學教授福田德三的「日本經濟史」中，也能暗示出這個線索——雖則福田是戴上一副布爾喬亞的色眼鏡在觀察日本史的。其次在俄國的歷史發展過程中，從羅斯（*Рос*）王朝到「十月革命」，也依樣經過原始公社制，奴隸制，封建制，資本制的諸階段。——現在並已進到社會主義階段。雖則像嘉治隆一之流，會企圖從市民史的舊套頭出發去加以歪曲。（請參看改造社「經濟學全集」二十九卷「各國經濟史」；嘉治隆一「俄國經濟史」。）

（註）「在紀元四世紀，在羅馬帝國形成的經濟的——政治的制度的基本諸要素，便作為新的建設日爾曼諸國的諸條件而為進一層的發展。羅馬的世界原理和日爾曼的原理相同化和相互作用的過程，便助長了西歐的封建主義的形成。」（同上八頁。）

此外在古代印度古代埃及古代西南亞細亞各國，在其基本的特徵上，也都是奴隸制度的——雖則不會發展得像希臘羅馬那樣典型。

最後關於「商業資本主義社會」這一問題，在中國有所謂學者們，也都是從波格達諾夫那裏抄襲來的。這在稍具社會科學常識的人們看來，本是無用申辯的，因為所謂商業資本這東西，牠並不能代表何種獨特的生產方法，也並不能獨自的創造出何種生產力；牠是在最遠的古代就已存在着。馬克思在「資本論」第三卷中說：

「貨幣及商品的流通，可以適用於各種不同的生產範疇。」

因而牠並不能成爲一種獨自支配的構成的社會階段。而且，就是在商業資本最發展的封建社會的末期，牠也並不能對於封建社會的生產關係有何基本的決定作用。庫斯瑪 (Kusma) 在其「社會形勢發展史」中，會正確的說過：

「若是我們認爲商業資本出現以後，封建的生產關係就會隨之消滅，這見解是絕大的錯誤。」  
不審惟此，「商業資本之獨立的發展……是和社會之一般的經濟的發展，正成反比例。」(馬克思)照我看來，這在製造商業資本社會之理論的人們，也或者不是不懂得，而是要故意歪曲吧？

但是他們也常常拿馬克思自己說過的話，去作他們理論的掩護。只可惜是斷章取義的。譬如馬克思的「資本論」第三卷第二十章，便是他們最喜歡引證的一章；最爲他們重視的，又莫過於如次的一段。這無非想竊弄科學的社會主義發明者的招牌而希圖支持他們那種由封建社會到資本主義之間的一個所謂「商業資本社會」的歪曲理論，一面想藉以愚弄群衆，作爲獻媚其主人的禮品。看他是一怎樣在

故意歪曲吧！

「封建生產方法的轉變，取兩條途徑。生產者變為一個商人與資本家，正與中世農業自然經濟及城市行會手工業相反對。這是真正革命的路。或則由商人以直接的手段，佔有生產。……這種方法到處都是真正資本主義生產方法的障礙，依後者的發達而常歸崩壞的。」（見朱其華「中國社會的經濟結構」陶希聖序言引。）

我們無妨再翻看一下馬克思的原文，把牠重譯一下：

「封建生產方法的轉變，有兩個途徑。生產者成為商人和資本家，與農業自然經濟及那和中世都市行會相結合的手工業相對立。這是真正革命的方法。或者，由商人自己直接佔取生產，這種形式，也可說有歷史的轉變作用在裏面——如在十七世紀的英國織物商，把獨立經營的織業者們置於自己的支配之下，販賣羊毛給他們，購買他們的毛織物，——然而這都不能提供爲對於舊生產方法的革命，反而對舊的生產方法與以支持，以之爲維持其自身之存在的前提條件。（點是我加的——呂）……」

「這種方法，到處都成爲真實的資本制生產方法的障礙，隨着資本制生產方法的發展，牠便歸於消滅。」

在我們沒有看見這段原文之前，也幾於忍不住的想呼和一聲，「社會的轉變是這樣的非機械的」呵！（究竟不知是誰把牠看成機械的）「商業資本社會形狀多着咧！」不幸的很，一拿出原文和上面那段零碎割裂的引文對照一下，錦簇花團的美人，背後便露出一條狐狸尾巴來。我們於此看見「商業

資本社會」論者，恰恰把那些最重要的地方刪去，又是怎樣的在改變原文的意義呵！這是玩的什麼把戲呢？恭喜我們的學者，由於這種神出鬼沒的手段，而獲得了「負有國際聲譽的學者」的榮銜；可憐我們這群「小的，」真是受騙得「不亦樂乎。」

因而由封建主義的生產方法到資本主義的生產方法之一過渡期間，並不會有所謂第三種生產方法的存在；無論商業資本在那一過渡期間的作用如何，但牠絕不能產生一種由其獨自支配的生產力。馬克思在「資本論」第三卷中說：

「資本之作爲商業資本獨立優勢的發展的事，和不能使生產隸屬資本之下，易言之，資本是在一個外來的，從其本身獨立的社會生產形態基礎上發展的事，是意義相同的。商業資本之獨立發展……和社會之一的經濟的發展，恰成反比例。」

所以所謂商業資本社會，既沒有其獨立的生產力作基礎，那麼，在人間的世界內，便沒有牠獨自存在的處所；有的，就只是在那班詭辯論者的腦子裏。

## 中國社會發展階段的劃分——原始公社制 奴隸制，封建制、半封建制

中國社會發展的法則，也和世界其他各民族一樣，並沒有什麼本質的特殊。

中國古代共產社會——原始共產社會，氏族共產社會，依樣是順次的存在過。不過我們目前對這

方面的智識，還太缺乏罷了。因為關於舊石器時代的實物，還可說全無發現——在蒙古所發現的，還不能確定其是否和中國民族有關。新石器及金石器時代的出土實物，不惟很少，而且至今還不曾完全確定其系統出來。

然而這些實物——新石器和金石器時代的出土古物——和豐富的神話傳說能指示我們古代中國諸民族活動的一副輪廓畫，則能確切相信的。

現下研究中國史的，大抵都只肯從殷代開始；對殷以前的那個悠久的傳說時代，都很小心的不去過問。可是問題長此的懸下去，似乎太不妥當。若是嚴格的說，我們對於殷代的可靠史料，也還是很不夠的。因而我胆敢對這悠久的傳說時代，作一次探險的嘗試。或者可以因此而引起大家對這一問題的研究，這是我徒行探險的第一個願望。如果我所採取的航路錯誤了，由我個人負責，如果將來事實的發現，萬一能符合了我的嘗試的結果，那就更能證明史的唯物論的正確。

照我根據目前能有的材料研究的結果，傳說中之「堯舜禹」的時代，正是中國母系氏族社會發展完成的時代。所有能藉神話傳說所指出的一些特徵，幾與莫爾甘和恩格斯對古代社會的研究所得出的結果，完全符合。

不過所謂「堯舜禹」這三位「聖人」，或者都是神化的人物也未可知（註）。或不至係殷周及殷周以後的人們，根據古代神話傳說作底本，又製造出這三位「聖人」來，拿他們和神話傳說相結合，又加入作者的時代意識去粉飾一番，便成功了儒家的「華胥之國」。總之要決定，還有待於地下的發現。其次，「堯」，「姚」，「虞」，「夏」這四個字，我以為或者就由「夏」這一字的訛變而轉出



來的。「夏」(或「雅」)或者就是當時這一族的總名稱。這都在後面還要研究。

傳說中之「啓」的時代，是古代中國社會的一次變革期——由男系代替母系社會的一次變革期。和其所結合着的神話傳說，也恰能暗示出這一變革時代的特徵來。

「羿因民」而「距」大康，是龍兔酋長之神話的傳說；同時又「立其弟仲康」，是酋長的男系世襲權之確立的一種傳說。對偶婚的形跡，在「澆因羿室」和「湫與澆的子媯共宿」等傳說中，可以得到證明。畜牧業的繁盛，在「庖正」和「牧正」等傳說中，可以尋出其形跡來。

在傳說中之所謂「桀」的時代，我也找着一點由氏族到市區的轉變形跡。雖然不甚充分。

自然，對於古代的許多事情，是我們無法知道的。只有借重於比較的研究，去理解其輪廓，或者再待於地下發現的。

出土的一些新石器和金石器時代的實物，所能指出的時代，和神話傳說所暗示的，竟能符合——

(註) 帝嚳在甲骨文字中已得到證明，並且帝嚳就是帝舜，也已得到多數人的公認，我雖然不說「帝嚳即帝舜」的結論是錯誤，然而我覺得「帝嚳即帝舜」的證據，還不免薄弱一點。在古代夏商兩族，似係各為一族的，這從其各自散佈的地域去考察可以得到證明。因而如果在「帝舜即帝嚳」，則在商的「帝舜」是人格化的人，而在和「堯」「禹」結合着的「帝舜」，仍不會取得具體的「人格化」的資格——在地下沒有證物的發現前。禹之為神化的人，莊子就會說過：「無為有為，雖有神禹，且不能知。」(「齊物」)近有人謂「禹」為一臆圖名稱，頗正確。

自然還有空白——而其出土的主要地方，亦竟能和神話傳說所寄託的主要區域相當。這並不是偶然的。

祇是有一點，莫爾甘和恩格斯曾在東半球，直到中期未開化時代的終局，還不會知道種植的一個假說（註一）。這在中國憑神話傳說和出土物所指示的，却並不如此；她在新石器時代，一方面和東半球的其他區域一樣，知道畜牧，他方面又能和西半球一樣，也知道種植（註二）。不過這並不會違反恩格斯和莫爾甘研究的結論，這是應該聲明的。

殷代的社會，現下國內的歷史家，幾於一致的判定為氏族社會。若是用投票的方法可以表決，那我就再沒有提出研究的必要了。無奈事實不許我們對感情讓步，所以我還是不能不投一張反對票。

我所以投反對票的理由，因為殷代不僅有很繁盛的畜牧（註三），而且有很盛的農業；不僅在

（註一）莫爾甘在其「古代社會」中曾說：在東半球，經過未開化時代初期，直至中期的終局，似乎還不知道穀物及其他植物的種植。恩格斯的「家族，私有財產，國家起源」中，也有與此同樣的推論。不過他們都不會堅決的判定，而祇在說「似乎」是那樣。

（註二）在仰韶的出土物中，曾發現有用於種植上的石鋤和石耨，又發現有印有布紋的陶器，同時又發現穀粒；並又發現有大堆的家畜骨骼。可是並不會有銅器的發現。在兼發現銅器的辛店、沙井和寺窪，知道農業的形跡更顯然，可是從其出土物作全盤的考察，主要是適應於中期未開化時代的。

生產事業的領域裏及其他事務上都使用奴隸，而且有專靠奴隸爲生的自由民階級的存在。在上層建築的政治形態上已經完全看不見古代民主主義的形跡，充分在表現階級支配的機能。

這些特徵，在甲骨文字和殷墟出土物中，也都能表示出來；在殷代和周初的文獻中，更表現的明白——自然殷代文獻中之後人附加的部份，應該要分別出去。

殷代王位之小部分爲兄終弟及的事實，我以爲這種上層建築的東西，是無關重要的。而且終歸是男系的父子兄弟的世襲，這種世襲，又不會有半點選舉的遺跡。全員的選舉和自承（或階級的選舉）是氏族社會和「文明時代」之政治範疇裏的劃界線，莫爾甘在其「古代社會」中，對此會再三贅述過。而且兄終弟及的事實，不惟在古代國家存在過，就是在此後的國家也存在過的，在中國的例子就很多，如武王之與周公（註四），趙匡胤之與趙光義……；是在羅馬，甚至還有翁婿相承的事情。

關於「鐵」的問題，無疑是問題的中心。莫爾甘在其「古代社會」（四三頁）中說：

「鐵的產生，是人類經驗中最重要的事件，再沒有能和牠等量齊觀的東西，其他的一切發明和發現，都只是在其一旁的無足輕重的，至少也是居於牠的附屬的地位。舉凡鎚，砧，斧，鑿，都由

（註三）「奴隸制度，多是在畜牧對於純農業比較佔着優勢，且是對於對外貿易佔着有利地位的区域發生的。」（山川均：「唯物史觀經濟史」）如果這是正確的話，奴隸制度的經濟，在畜牧比農業佔着優勢的情況下都是可以的。

（註四）周公會爲天子，在「周書」及其他周代的文獻中，都說得很明白。這到研究周代社會的時候，還要詳細研究的。

鐵製造，單也須用鐵尖，並有鐵鉤。總之，文明的基礎，可說是建築在這一金屬上面的。」

恩格斯在其「家族，私有財產，國家起源」中，對「鐵」的任務，也有如次的一個評價：

「我們在此處（未開化晚期——呂）開始遇到鐵製的家用畜拖曳的犁頭，牠使大規模的田野農業得以實現。且由此得以無限制的去增加食糧的生產。其次的一個結果，是森林的採伐，把森林地轉化為耕地和牧場，這若是沒有鐵斧和鐵鋤的力量，便是不能作大規模的進行的。——這種進步，又實現了人口之急速的增加和小區域內之人口的集中。在田野農業未出現以前，若是讓五十萬的人口，放到一個中央機關的指導之下，而能夠得到統一的話，那就只有在異常優良的環境條件下面，纔有其可能——這是絕對不會有的事情。」

因而出野農業的出現——鐵的功用，牠無異是文明時代的接生婆。（青銅器在相當的條件下，也似乎有僅次於鐵的這種功用的可能。）可是到現為止，在殷墟的可靠出土物中，還不會有鐵器的發現；然而從出土的銅器中，我們却已找着一點鐵的形跡（註）。雖然還不敢判定，係屬銅的自然含量，還是有意的合金的配合。這就是暫時不信任羅振玉所搜集的古物中之鐵器為可靠的話。陶宏所謂「（夏）孔甲在位三十一年，以九年歲次甲辰，採首陽山鐵鑄一劍，名曰夾，古文篆書，長四尺一寸」（刀劍錄）云云，我們更無心把牠來作證物。

鐵到春秋時代，似乎還把牠當作「惡金」，只用作製造農具，而不會用牠來製造兵器，製造兵器是用當時人所謂「美金」的銅。殷墟是殷代的首都，人民所用的農耕工具手工工具的東西，是否都容

(註) 殷墟出土銅器，照地質調查所梁冠宇的化驗的結果，係含有如次之各原質成分的合金：

銅	28.09%	鐵	2.16%	銀	微 量
鉛	微 量	錫	5.60%	矽酸質	3.66%
錫	39.20%	錫	10.71%	鐵	1.14%
養化砂	7.39%	水分	微	養化炭	微

英國皇家科學研究院採鑛科教授 Sir H. C. Harrod Carpenter 化驗的結果是如

標 本	黃銅成份	錫 成份
刀	85.00%	5.00%
矢	83.00%	7.00%
旬兵	80.00%	20.00%
禮器	微	10.20%

哈羅君並會慎重聲明，這種合金中是否尚有其他金屬質存在，他不敢決定；並聲明這些標本都過於養化。(見「慶祝蔡元培先生六十五歲論文集」李濟：「殷墟銅器五種及其相關之問題。」)

留在內，這却還是一個問題。在殷墟的出土物中，多是些祭器，食器，兵器等，關於耕種工具的東西，還不多見，——嚴格的說，可稱還不會發現。據十月三十一日（一九三三）北平「世界日報」所載，董作賓君發掘春秋時代邾國（按即鄒）的遺址，亦不會有鐵的發現（註）。如果所發現的果屬春秋或戰國時代的遺物，並且，在該處將來若繼續仍無鐵的發現，這便值得我們特別的注意。不過憑傳說去判定古物的時代，這是很危險的。山東境內，在周代以前，就有其他民族的散佈。我根據歷史傳說等方面去推測，認為山東境內或有發現早於殷墟之殷代遺物的可能。（按城子崖所發現的殷代遺物，時代性早於殷墟——補訂。）可是這不是在這裏須要提出的問題。

案：董君等此項發掘的消息發表後之數日，「世界日報」又繼續發表一個消息：說董君等繼續在安上村的發現，大約能判定為商代遺物。可見我的推測已得一個起碼的證實物，可惜安上村出土的東西，我此刻還不會見着——未版前補。

〔案斯大林說道：「這種生產關係（奴隸制的生產關係——呂）是適合於這時期生產力的狀態的。代替石器工具的，人們現在有了金屬工具。……」（「辯證唯物論與歷史唯物論」博古譯）不說鐵

（註）山東圖書館長王獻唐先生對我說，明義士最近在殷墟得出土陶器一件，內附有半熔解之鐵鏽一塊；該件陶器之為殷墟時代物，從其色素方面看，都能作充分的決定。我爲此事曾兩度赴齊魯大學訪問明義士君，欲得親眼一見該附著鐵鏽之陶器，可惜當時明君不在濟；該校中人會這樣對我說。（如果對王先生的話記述錯誤由我負責。）

器工具而說金屬工具，這是值得注意的。事實上，如奴隸制度的古代埃及，就是使用青銅器工具的。殷代的生產工具也是青銅器，石器是已被廢棄的前代遺物，下冊詳論。——補訂。(註一)

從文字演進的順序說，甲骨文的文字，並不是所謂形象文字；實際而是已演到較複雜之形聲文字階段的文字。這是大家都能看得見的事實問題。那麼，拿莫爾甘研究的結果來說，就此能證明是文明時代的象徽。(註二)

在甲骨文中的「令周侯」三字的發現之後（「安陽考古報告第一期」）不但指出了殷代國家政治支配區域之廣大，同時又指明了貴族諸侯之業已存在。這實在給我們說明了不少的問題。(註三)商業對於奴隸制度的存在，是具有重要意義的。(前註F)殷代商業發展的情形，雖然，像如次的一些傳說，我們並不能靠牠來作根據。充其量，也祇能作為旁證。

(註一)北平「世界日報」二十二年十月三十一日：「董作賓談，此地（發掘地）俗呼谷堆頂……按諸歷史當為「邾國」之地，亦即今春周代銅器出土之地……各坑出土物，如陶器，骨片，貝殼等……本日（二十四日）所得者，多為陶器碎片，約長半公尺之鹿角一枝，海螺壳骨，箭頭一鏃……海螺壳蚌甲甚多……此種物品在城子崖，殷墟出土尤夥。」箭頭為何素質，董君雖未說明，據其意推，似係銅質。

(註二)文明時代，以聲音字母之使用，以及雜文字而記錄的作品而開始。(古代社會。)

(註三)殷代有其從屬的諸侯，骨文中尚多見。(參看郭沫若「甲骨文字研究釋封」)補訂：此等諸侯，為被征服異族的首領，他們是以殷代國家的征稅吏和其氏族首長的兩重人格而存在。

「自太昊以來則有泉，太昊氏，高陽氏，謂之金，有熊氏，高辛氏，謂之貨，陶唐氏謂之泉，商周謂之布，齊魯謂之刀。」（「通典」）

「禹以金鑄幣。」（「管子」）

湯「鑄金幣。」（今本「竹書紀年」二十一條。）

「農工商交易之路通，而龜貝金錢刀布之幣興也。所從來久遠，自高辛氏之前尚矣，靡得而記之……虞夏之幣，金爲三品，或黃或白或赤，或錢或刀或邑貝。」（「史記」）

「凡貨：金錢布、帛之用，夏殷以前，靡得而記之。」（「漢書食貨志」）

「夏后以玄貝，周人以紫石，後世或金、錢、刀、布。」（「鹽鐵論」）

「古者寶龜而貨貝。」（楊雄：「太玄」）

「三代以後，珠玉但爲器飾，而不以爲幣。」（「文獻通考」）

然而在殷代，從奴隸之作爲商品交易（「易」旅卦，）以及殷墟中之遠方物件的發現的事象考察，便不難想見其商業上的一個概況出來。

作爲商品交換之媒介物的貨幣形態，便可作爲考察商業發展程度的一個尺度。在古代的希臘和羅馬，作爲商品交換之媒介物的東西如阿司（Ass），也還是貨幣之一種早期的形態；以 Ass 作爲貨幣的單位，真正的意義上，就是意義着以一匹驢爲貨幣的單位。因而不論其代替物是什麼，牠也還是一種早期形態的貨幣。我們在殷墟所發現的珠玉和貝貨（註），牠的性質上，也已經專門在作爲商品交換的媒介物而存在了。這從上面所引的那些傳說式的記載，可能作爲旁證，此其一。我國文字凡關



於貨幣的字類均從貝，從貝字除三數字外又多係形聲，「商」字的本身，也便是一個從貝的形聲字（參看說文），貝當爲最初之專門化的貨幣，此其二。我在山東曾親自見過一塊和周代的鏹幣形狀一樣的鏹貝，並灼有「文貝」字樣，而視其構造大小，又非能作爲器物使用者，我以爲這便是在古代會專門充任貨幣任務的貝貨，——這雖然還不能確定其時代——此其三。

但是我並不否認，殷代的奴隸制度或並不會發展到像古代希臘羅馬的奴隸制度那樣燦爛光華。這當然各受其地理的環境的條件所限制的。古代希臘羅馬佔取地中海那樞天然交通的區域，和中國的黃河比較，是不能同日而語的；她們又得以吸收古代埃及和西南亞細亞的文化成果。也是中國的殷代所沒有的條件。凡此，我們到專論殷代社會時，再詳細說明。

西周的社會，雖然還有使用奴隸的事實存在；然在生產領域裡，奴隸經濟已退出支配的地位，而向着農奴經濟讓渡；原來的奴隸主，也已如實的讓位給了封建領主。所以在西周，奴隸之被使用這一事實，那不過是前代的一點殘餘，而且這種殘餘的東西，實通過了所有階級制度的社會，而同存在著。

這——奴隸的被使用——到戰國之末以迄漢代，甚而此後的一個長時間，（直至現代）不僅貴族們（或商人——地主）多還擁有大批的奴婢，如秦之呂不韋，漢之王侯公主，便是例證；而且賣子鬻

（註）案有眞貝，骨貝，珉貝，銅貝，（據郭沫若「甲骨文研究釋朋」。）這已專門充任貨幣的職份，郭先生亦不否認。

女的事情，也還存在着。如果我們只從表面去捉弄，這些表面的事實，便可以隱蔽我們，能使我們誤認秦漢爲奴隸制度社會，可是我們一考察誰是主要的被剝削階級的時候，却看見不是和工具一樣的奴隸，而是具有一半人格的農奴；被搾取的，却是用地租，勞役，和賦稅等表現出來的剩餘勞働；搾取的方式，曾充分表現着超經濟以外的強制搾取。秦漢的文獻，均充分能表示這些特徵出來。這而且一直繼續到後來一個悠久的時間。

話又說回來，在西周從事生產的農民，所耕作的土地，不但是「公田」，同時並有「私田」，這在詩經中之「雨我公田，遂及我私」的一句話便能說明的。農民飼養的牲畜之類，除供納給領主以外，自己還可以留存一部份，詩「七月流火」對這事就有確切的說明。凡此都不是工具化的奴隸們所能想像的。這不過是一些例子。

政治上之隸屬關係，也完全在表現初期封建社會的一種形態。

研究西周的社會，在周「金文」和「詩經」這一類可靠的材料中，就能找到她的說明。郭沫若先生在其「中國古代社會研究」中所例舉關於西周社會的一些史證，大多只能說明封建制度，並不能說明其所謂奴隸制度。

在春秋時代，可說是初期封建制度發育完成的時代，而且最典型。無論在階級剝削關係的內容上所表現的，抑其上層建築之諸形態上所表現的，均係如此。確切的内容，我們到專論春秋時代的社會時，再詳細說明。

很有人緊緊握住莊園制度來度量中國的封建社會，一若莊園經濟就是衡量初期封建社會的尺度。

實際，照我所見，莊園制度，就是在中古歐洲的各國家，也並非一般都是那樣典型的存在着的。而西周時代的「井田」式的莊園制也是存在着的。（按西周彝器銘文「錫采」、「錫邑」、「錫田」、之事甚多。）雖然，「井田」在原則並非一種土地制度，而是一種灌溉制度；但孟軻口中的「井田」，却正是原來的莊園。

戰國時代，中國封建社會內部，顯現着一種較強烈的部份的質變運動。一方面新興地主的經濟之漸次確立和商業資本的抬頭，一方面，原來的封建領主之相繼沒落（註）。因而直到周秦之際，這種內部的部份的質變的結果：是舊封建領主所支配的農奴經濟，讓渡到新興封建地主的農奴經濟；建築於其上層的封建領主的政權，當然也不能完全符合新興地主的的要求。點面交錯的地主的土地佔有，代替了封主的圈地，便不能不要求一種聯合的管理機關——郡縣制，去代替原來的領邑組織。從而出現了由地主分化出來的地稅，作為聯合管理機關的經費。秦始皇的地主支配之專制主義的封建制的政權，便在這個基礎上建立起來了。

像這樣以地主而表現領主職份之一形式的封建社會，為要把她別於原來的封建社會，可以稱之為

（註）歷史上的文獻，對這種事情的說明多得很。關於商業資本，特在這裡先介紹一點較新的材料。山東圖書館近年在齊國故都臨淄掘出戰國時代之刀幣和陶片甚多：一方面，刀幣似乎已大批的被使用；一方面陶片上的文字，更具有其十分重要的意義——陶片上大多均有一「楚置購，○○星豆」字樣。這對於歷史的許多方面都有其重要說明的。譬如對工藝的發展情況上，商業發展、交通的地域上，都有所說明。

專制主義的封建制，或者借波特卡洛夫的話來說，便可以叫作「變種的封建社會。」實際，階級剝削關係的內容，本質上並不會改變。這是應該知道的。

由秦代一直到鴉片戰爭的前夜，這種經濟性質的內容，並不會改變，祇在封建經濟的體制內連續的發展，並不會中斷，直到資本主義侵入時止，纔入於半殖民地半封建的過渡時代——也就是社會革命的時代。

祇是一入秦代以後的封建社會，係後期的形態，因而在政治的形式上表現為一種外表的統一的國家，經濟上有商業資本及高利貸資本的存在和活動。這便使許多觀念論的歷史家們都陷入迷途，只能看見現象，對於其本質上的認識，便顯出十分無力的窘狀。因而從現象去認識問題，連什麼都無法認識的。祇有從社會自身之本質的最基礎的東西方面去把握，則建築於其上層的一切東西及種種現象，纔能正確的被我們認識。因而要了解入秦以後至鴉片戰爭前這一階段的社會，只有從其社會生產關係，階級的剝削關係的內容上去考察，纔是問題的核心，纔能說明其社會的性質。如果生產關係、階級的剝削關係的內容是封建主義的內容，那麼，社會也便是封建主義的。封建主義的經濟和後於封建主義的資本主義的經濟，都各有其特質，是不容混淆的。這兩者的分別，最好拿馬克思和列寧的話來說：

「農奴制的經濟，在三種體制上和資本制體制不同。即一、封建制經濟係屬一種自然經濟，反之，資本制經濟是以貨幣為基礎的；二、封建制經濟之剝削基礎，在把勞動之隸屬於土地——受領於領主的土地——之上，反之，資本制經濟的剝削基礎，則置於所謂從土地解放出來的勞動者的事

情上。……三、領得一部份土地的農民，便須把其個人從人格上都隸屬於領主，……因以形成農奴制的超經濟的強制。……反之，資本制則在於自由市場上，有產者與無產者間的契約之完全自由。

「（『列寧全集』卷九。）」

馬克思所說關於封建的和資本主義體制的分歧，可以概括出爲如次的幾句話來：

一，農業是否作爲一個專門的產業部門？二，農業是否完全爲資本所支配？三，地租是否完全爲資本所支配？四，諸生產形態上，是自然關係佔優勢，抑是社會的歷史上所創造的要素佔優勢？五，資本是否是支配一切的經濟力？（田中忠夫引馬克思語。）

根據這些原則去考察由秦到鴉片戰爭前之中國社會，除去在明末出現了資本主義工場手工業的壓迫、到鴉片戰爭的結局又被先進資本主義所絞殺者外，我們却找不出資本主義的特性來；反之，封建主義的特徵，却完全具備。這到我們專論這一時期的社會時，還要詳細說明的。

可是：自秦至鴉片戰爭前這一長的時期中，社會的性質，雖還是不會改變，却也在繼續不斷的向前發展中。譬如從地租和賦稅的形態來說，除官府的徭役外，在秦代，大體上可說還行着勞役及現物地租和賦稅——後者雖成了主要形態，前者也還相當普遍；到漢代，地租和賦稅，便都以現物爲主要而表現出來——勞役地租漸被驅逐；一到唐代的「天寶」時代，在賦稅的領域裏，便開始表現出現物和貨幣之同等重要的事實；到明代英宗以後，在賦稅的領域裏，現物便完全爲貨幣所代替。但在地租方面，直到這一時期末，還是現物佔優勢。雖然，直到這一時代之最後期且直至半封建社會的現在，勞役還常常存在着，可是牠的重要性，是隨時代的進展而漸次薄弱的。

地租的本身，在前資本主義的場合裏，無論用何種形態表現出來，本質上都是剩餘勞動即無償勞動的構成物。馬克思在「剩餘價值學說史」中說：

「地租在歷史上……是剩餘勞動即無償勞動之一般形態。在這種場合裏，剩餘勞動的佔有，與資本家的場合不同。在這種場合裏，爲其基礎者……是露骨的奴隸制，農奴制，以及政治上之隸屬關係」。

封建地租之最始基的形態，便是勞役地租，而且「勞役地租，也就是地租之最單純的形態」。但是「勞役地租向現物地租的轉化，在經濟學上，不會引起地租本身之何種變化」。（「資本論」三卷第四十七章）。就是由現物地租轉化爲貨幣地租的時候，構成地租的基礎的東西，也還是同一的。馬克思說：

「貨幣地租——那雖屬行將崩潰——的基礎，與爲其始點的現物地租之基礎，是同一的。就是直接生產者由於相續或其他的困難，依然對土地的佔有者，而須將強制的剩餘勞動——易言之，即須將不受相等代價而須給付的無償勞動——以轉化成貨幣的剩餘生產物的形態，支付給爲這最重要生產條件所有者即地主之手」。（「資本論」第三卷第四十七章）。

拉歇恩可說：

「單純貨幣地租的發生，和勞動地租及現物地租比較，證明爲社會的經濟的諸關係之顯著的高度的階段。後二種地租形態，爲與封建的——農奴制的經濟不可分的結合着的……貨幣地租——在那還沒轉化爲資本主義的地租——爲與歷史上的手工行業、都市經濟及工場工業以前的時代結合着

的」。(「農業經濟學」日譯本一六八頁。)

不過在這裏須慎重指出的，現物地租一轉化到貨幣地租的形態，即由勞役地租遞演到貨幣地租的形態，封建地租的基礎，便臨於崩潰。同時隨着貨幣地租的發現以後，農村無產勞動者即農村僱傭工人階級便必然伴着產生，而且是先行着的。這種農村無產勞動者，他們在表面上之人格的完全自由以及僱者與被僱者間之契約的完全自由這一點上，和後來之產業無產階級是同一的。但隨着這一新階級的發生，社會的階級剝削關係的內容，並不能立即引起質的變化——直到這一階級在生產的領域上佔着優勢的時候。馬克思說：

「現物地租之貨幣地租化，不僅更使爲貨幣而將其自身賣給他人僱傭的無產日傭勞動者之一階級，便必然地伴着而形成，而且是依此而先行着的。雖然，這新的階級，還不過說是開始在這裏那裏散佈的發生期，在占有優良地位的負有支付義務的農民們之間，就必然地發生出用自己的計算從農村工資勞動者來剝削的習慣。這恰如在封建時代的富裕的隸農們，僱傭他們自身或奴隸一樣」。(「資本論」三卷之二，轉引自「讀書雜誌」)。

「貨幣地租從現物地租的轉化，是隨着商業，都市工業，商品生產一般，及貨幣流通等顯著的發達爲前提的」。(同上第三卷第四十七章)。

爲要說明封建地租之諸形態，不禁把馬克思的話引得過多。現在再回到本題來。

由秦到鴉片戰爭前這一長的時期中，社會內部的矛盾，會爆發爲多少次的階級間的戰爭。這些次戰爭的結局，常歸結爲兩個形式……其一，是農民階級之被其同盟者或流氓領袖所拍賣，歸結爲地主

的政權之延續；其一，在好些次戰爭之兩階級間的勝負快到決定的一刹那，農民軍便往往爲地主階級引來之外力所壓服，因而地主階級的政權，乃在又一形式之下得到延續。前者如秦末農民軍之與泗上亭長而兼小土地所有者的劉邦，西漢末農民軍之與地主階級的劉秀，元末農民軍之與僧人朱元璋；。後者如唐代的農民軍黃巢一羣之爲唐政府引來之沙陀李克用所鎮服，宋末農民軍爲地主階級引來之韃靼勢力所鎮服，明末農民軍之爲地主階級的政府引來之滿洲勢力所鎮服。這都是些歷史上最顯明的例子。這而且直到清代的「太平天國」一役，地主階級亦曾把關稅特權易來之英國勢力（戈登將軍）的援助之下纔得到平定的。

不過在每一次戰爭的結局，地主階級——商人在內——的經濟，也不能不一時的呈顯衰退，以及因戰爭的殘殺而發生之人口的減少。和戰爭所引起的人口的移徙，這往往反使階級間的矛盾，暫趨於緩和；直至矛盾的發展一達到某種局勢，階級間的戰爭，便又重新爆發。不過這種戰爭的範圍，總是一次比一次更擴大，內容也更一次比一次更豐富。

自北宋自由商人的出現，「都市行會手工業」更趨發展了。封建制度自此已走到下坡。到元代，商業資本和高利貸資本的發展，可說已達着尖端，這時的中國，無異已成了中世的國際市場。尤其是和海外交通的廣州和泉州，手工製造業中心的杭州，內河商業都市中心的蘇州和揚州，更成了商業的中心地。可是隨着元代政權的崩滅，中國和中亞細亞的交通，便被強制的停止了。然而在地主階級的經濟遭受戰爭的大破壞之後，明代却仍然在繼續作海外通商航路之恢復的企圖；可是雖然有「太保鄭和」之三下西洋以及其他類此的事情，也終於不能不受其同時代之亞洲封建各國家之封建閉鎖政策的



影響，而減低其成效。

因而在清代之資本主義未侵入前的時代，中國之資本主義因素，却已開始在孕育；但自外國資本主義的侵入以後，那個未出世的資本主義嬰孩，便被牠的那些已成年的長兄輩，把牠絞死在其母胎之內。以後纔妥妥貼貼的走上了半殖民地的道途。

人們或者總不免嫌恨中國封建社會（初期封建制、專制主義的封建制等）的時期太長，所以便有些人在她的上頭截去一長節，劃歸奴隸制度去管轄；有些人在她的下部截去一長節，劃歸所謂「商業資本社會」或「前資本主義社會」去管轄；更有些「妙手回春」的人們，在繼着這一時代之後的時代，急忙粉飾出一位袍笏登場的新主人——資本主義社會出來。不問社會自身的事實，能否受得起「學者」們這樣的抬舉。這或者是中國式的歷史家們負責過火的地方吧？我真不解！難道科學肯允許人們這樣糊亂嗎？

中國社會的現階級，便是半殖民地（註一）半封建（註二）社會。建築於其上層的諸形態的東西，均和其下層的基礎相適應。這到專論現階級的社會時，再詳細說明。

（註一）在一切落後國家之勞動群眾中間，應極力去說明，暴露帝國主義國家的虛偽和欺詐。帝國主義國家，利用被壓迫國家中之特殊階級，表面建立起一個政治獨立的國家，實際上，則無論在經濟，軍事及財政方面，却完全是依賴帝國主義的。（列寧：「民族及殖

「民地問題綱領」。

(註二)

在落後的農業的半封建的中國，其客觀條件是怎樣呢？……封建制，一般都是以農業生活與自然經濟爲基礎的；但中國農民之受封建榨取的源泉，却是一種複雜的形態……。

(前人：全集卷二十。)

人類纔從獸類脫離出來的狀態，依舊和高級獸群無多分別，爲實行漫無規律的血緣雜交的原始群團，以草木及果實等爲食物，棲息的處所，也依舊與禽獸無別的巢居。所別的，祇是人類已知道言語（註一）。正確的說，因爲知道製造與使用勞動工具，從而言語的形成，人類纔從獸類脫離出來。但是人類在原始群團中的雜交的真實情況，却不是我們今日的正確的智識所能達到的。（註二）

從這開始，到文明開始的時代止，這一悠久的期間，莫爾甘等根據他畢生研究的結果，把牠劃分爲野蠻和未開化兩個時代，又把每一時代劃分爲初期，中期，晚期三個時期。每一時期，各有其不同之特徵。

（註一）「人類在初期野蠻時代的狀況中，和他們周圍不能言語的獸類，沒有什麼分別，不知道結婚，大抵都生活於原始的群團中，不僅是一種野蠻人，並僅有一種極微薄的智識和道德」。

（註二）「莫著『古代社會』」。  
「雜交在理論上，可以推定爲先於血緣家族的一種必然的狀態；但牠係隱藏在人類社會朦朧的往昔，非正確的智識所能達到。」  
「牠——雜交——表現初期的狀態，代表一個起碼點」。（前揭莫著）。

## 工具演進和生產方法的一般

在古代社會裏面，各時期之相續的發展，而構成其社會之各別的形態，均係基於其生產力之相續的發展所構成之各種相續的生產方法之上。

關於工具的演進和生產方法的一般，根據恩格斯和莫爾甘所指示出的結果，可概括為如次的一副輪廓畫。

野蠻時代初期，人類由使用天然的木枝石塊作工具，以草木及果實等為食物的生活，進到知道捕魚並發明用火而止。

野蠻時代中期，由發明用火及知道捕魚類充作食物為始，進到知道舊石器之使用而終局。

野蠻時代晚期，由弓矢的發明始，男子從事游獵，女子管理家內事務兼採集果實等。新石器之發明與使用的事實，在本期開始存在。

未開化時代初期，由知道新石器的使用，及製陶術與紡織的發明為始，到東半球知道飼養動物，西半球知道玉蜀黍等植物的栽培，及用亞伯多砌磚和石地建築家屋而終局。

這一時期，以新石器之使用為標誌，可說是由採取經濟過渡到了生產經濟，人類已由原始的漂泊集團而轉營定居生活（註一）。

未開化時代中期，東半球以知道畜牧，（註二）西半球知道種植，及用亞伯多砌磚建築住屋為

始，到發明熔金術（註三）而終局。氏族社會，到本期發展完成。

未開化時代晚期，「以鐵鑄之熔解爲始，以發明聲音字母，書寫文字及作文而終局。到這時期，文明纔從此發軔」。（前揭莫著）。田野農業開始出現。

文明時代，以聲音字母之使用，以及藉文字而記錄的作品而開始，並且可以分期爲古代及近代二期，石刻象形文字，也可以認爲是文明時代開始的事實」。（同上）。

古代社會的經濟制度，完全是共產制的。一切都沒有「你的」「我的」的分別，只有個人日常的貼身用物如刀斧之類，纔屬於個人，但也並不是作爲私有財產而看待的。就是發展到古代社會的末期，私有財產的觀念業已萌芽，仍沒有個人對其所有及佔有物之變賣或轉讓的自由——轉讓也必須在

（註一）「生產經濟是出現於新石器時代」。「採取經濟和生產經濟之間……向新的經濟形態推移，和漂泊群團之定住有密切關係。這定住，只在有多量的食料生活品存在之時，纔會發生。最初的人類集團，主要是住在河川，湖水，海濱的沿岸，或是野禽豐富的地方」。（波特卡諾夫）。

（註二）「亞歐諸種族，經過未開化初期，直至中期（未開化時代）之終局的時候，似乎還不知道穀物及其他植物之栽培」。（前揭莫著）。

（註三）「亞美利加土人，縱令沒有家畜，而能得到顯著的進步；並且祕魯人也比較的進步更早，而產生了多量之銅」。「這種銅，從時間的順序上來說，是次於熔鐵術的，並且是接近於熔鐵術的」。（同上）。

氏族的公約範圍之內行使。

因而，在氏族社會之內，自由平等的原則之適應的範圍，沒有階級的分別，（正確的說，是沒有階級的存在，）也沒有性的分別。

在土地作爲主要生產工具以後的古代社會，恩格斯和莫爾甘會說：

土地是屬於氏族的，只有圍圍得暫時劃歸家屬。一切人都是自由平等的，女子也包含在內，容奴隸的餘地是沒有的，壓迫同一組合的異氏族也是沒有的。

祇是當未開化中期，土地雖仍爲氏族所共有，不過到此時，一部份已特別劃出來，作爲維持政府之用，另一部份提出來作爲宗教之用」。

氏族的財產，以保存在氏族之內爲原則。但是氏族內死亡者的財產——這裏所謂財產，不是含有現代的財產之意義的——的處置，莫爾甘指示出如次的三種相續法：第一種相續法，財產保存於氏族之內；第二種相續法，財產由父方親族承繼；第三種相續法，財產只爲其子女所承繼。這三種相續法，都各和其社會之生產方法相適應的。

掠奪他人勞動力的事情，是氏族社會沒期纔發生的。因爲在原來，每個人的勞動生產量，只能維持其自身的生活，事實上沒有能被剝奪的剩餘。只有在個人的勞動生產量能超過維持其個人生活的生產量的情況下，纔有被剝奪的可能。科學的社會主義的發明者說：

「勞動之發達愈幼稚，其生產量，因而社會之財富愈有限制，因而社會制度愈可以看出是受血統關係支配的。在以血統關係爲基礎的社會組織之下，由於勞動生產力之逐漸發展，同時私有財產

與交換以富之差別，對他人勞動力的剝奪，從而階級對立之基礎暫被形成……以後新的社會出現，被結成爲國家。他的單位，不復是血族團體，而是地方團體……家族關係完全受制於財產關係，而構成從來一切歷史的內容之階級對立及階級鬭爭，並由此自由發展。」（恩格斯「家族，私有財產，國家起源」第一版「序言」引馬克思對「古代社會」評語。）

所謂對他人勞動力的掠奪，最初而最主要的形態，是把俘虜當作家畜一樣的奴隸使用而開始的。在最初——在野蠻時代，——因爲食物的缺少而流行着食人的習慣，俘虜在此時，便當作食物而被殺戮。到初期未開化時代，因爲生活資料之較易獲得，隨着食人習慣的停止，俘虜便被收錄而編入爲氏族的成員——主要在於作爲養子的名義之下而被收錄的，祇有在當作犧牲的時候纔被殺戮；到了未開化中期，因爲人類的勞動力，在與工具的改進俱來的情況下，便能生產維持其生活更多的生產量，俘虜便被當作奴隸使用而被搾取了。後來因爲社會內部貧富的分割，貧者便充任了奴隸的第二個來源。更因奴隸使用之範圍的擴大，奴隸便被當作商品而買賣，又作爲補充奴隸的來源之一種調濟方法。到這時，階級制度已十分完成，人榨取人的範圍，也極其寬廣了。

## B 家系制度和社會制度之演進的諸形態

在氏族未發生以前之初期野蠻時代，人類還在原始群團的狀態中；在這種狀態下面，婚姻制度——硬要拿這一術語來說的話——完全爲一種漫無規律的雜交行爲。在野蠻的中期和晚期，婚姻制度便

演化爲彭那魯亞 (Punalan) 制，社會便成爲依性別和年齡而分級的社會；同時，氏族在其適應的條件之下，發生於中期，經過晚期的發展，而過度到未開化時代的氏族社會。(註)

但是要說明氏族之真正起源的狀況，是困難的甚而是不可能的。「因爲其起源是在於人類發展過程中之低級階段中之很古的社會狀態中。其在時間上，祇是稍後於彭那魯亞家族的初次出現。但牠又顯然出於這種家族，這種家族在實際上是與氏族員相當的一群人構成的。」(前揭莫著)

一般的說來，在未開化時代的初期和中期，都是以對偶婚爲基礎的婚姻制度。

「當美洲土人被發現時，他們之中的正在初期未開化時代的一部份人，正演進到對偶家族。」(前揭莫著。)

「在中期末開化時代的村落印第安人中，這種對偶家族，是一種很普遍的形態。西班牙作家的報告雖然很空泛，但也是無疑的。」(同上)

「對偶婚家族，變成未開化初期的經常現象。」(同上)

對偶婚家族的產生，也不是偶然的，而是隨着對自然條件的改進而發生的。「當人類曾經由野蠻進於初期未開化時代，其狀況便大有進步；爲追求進步的鬭爭，大部份都得到勝利。在這時，必已發生了減少結婚群團員數目的傾向。」(同上)

由於對偶婚的發生，掠婚的習慣便隨着出現。

(註)「氏族發生於野蠻中期，發展於野蠻晚期。依我們的材料所能判斷的說，是在初期未開化時代達到完成」。(「家族，私有財產國家起源」)



一夫一妻制家族，則發生在未開化晚期，繼續至「文明時代」；而在對偶婚與一夫一妻家族之間的，還有一種家長制的家族存在。

血緣家族，彭那魯亞家族，對偶婚家族，一夫一妻制家族，這幾個家族形態，各和人類社會進程中的一個主要階段相適應的。莫爾甘說：

「血緣家族和彭那魯亞家族，都是屬於野蠻的階段——前者屬於最低級狀態中——而彭那魯亞家族，直繼續到初期未開化時代，一夫一妻家族，則屬於未開化晚期，直繼續至文明時代，這是最普遍的情形。」（前揭書。）

恩格斯說：

「我們研究過三種主要的家族形態，大抵是和人類進化之三個主要階段相適應的，即在野蠻時代的集團婚，未開化時代的對偶婚，在文明時代的由通奸與賣淫所補充之一夫一妻制。在對偶婚與一夫一妻制之間，當未開化的晚期，有男對女的奴隸之支配，與一夫多妻制夾在裏邊。」（恩氏前揭書。）

家族制度的每種形態，雖然各和其一定之社會階段相適應；但是家族的興起，並不與氏族有何種干涉作用。莫爾甘說：「無論何種家族，在其早期和後期中，總是一部份在氏族內，一部份在氏族外的，這由於夫妻各必屬於不同之氏族，……家族的興起，不與氏族相干，牠完全自由地從低級形態進到高級形態，氏族則經常是社會制度的單位，基礎，家族並不是全體加入氏族。」這是十分明白的。適應於古代各時期之社會的性質，大抵從野蠻時代發軔，通過未開化時代的初期和中期，一般都

屬母系本位的氏族社會。不過照莫爾甘說來，仍不免有例外：「到了未開化時代之中期的印第安種族，便開始改變母系本位而為男系本位之家系。因為此時之混成家族，已開始帶着一夫一妻制的特色。」（前揭書。）

在晚期未開化時代，隨着一夫一妻制的出現，母系本位的氏族社會，便隨即為男系本位的氏族社會所代替，而由此直接過渡到「文明時代」的「政治社會」，氏族社會也便由此崩解。

在考察到氏族的組織時，莫爾甘和恩格斯，依照一般的情形，曾指出有如次の四個相連續的階段：氏族，胞族，部族，部族聯合。每一部族包含着同血統的幾個胞族，每一胞族包含着同血統的幾個氏族，部族聯合，則係幾個部族由同意而組成。所以氏族，胞族，部族，為基於血統關係上的自然的成長物；部族聯合，雖是屬一種社會的必然的產物，最初也是由其同血統的關係而發展起來的，却也有不同血統的部族由同意而加到一個聯合之內的事實。

因而氏族，便是氏族社會之組織的基礎，單位。不過氏族並不是最原始的組織。莫爾甘說：「在考究政治觀念之發展一問題時，以血統為基礎的氏族組織，便成為古代社會之原始的骨骼的東西，而浮現於我們的腦際；但是却還有比這單一氏族更古更荒遠的組織存在，這就是以依於兩性而分級的階級組織。」（前揭莫著。）

說到氏族社會的政治體制——我們不能不拿政治體制這一術語來說的話——因為氏族在本質上就是最民主的組織，所以氏族社會的組織，便都是最民主的。

在每個氏族中，都設有執行公共事務之世襲酋長一人，此外並設有普通酋長。世襲酋長必其為本

氏族的成員機能充任。氏族成員對於世襲酋長有選舉和罷免之權利。他們對一切會議的決議，以全場的一致爲其原則，因爲他們根本就不知道所謂多數和少數的方法。

部族以世襲酋長組織之酋長會議爲其最高的政治機關。但是在許多部族裏面，通常都還有領袖酋長一人。這領袖酋長也必須由選舉產生，並且還得被罷免的。他爲部族的軍務酋長，爲着宗教上的儀典及執行紀念和祭祀的時候，充任司祭者，因而於其本職外，便兼攝僧侶的職權，稍後一點，又有兼攝司法官職份的。

部族聯合，也以世襲酋長所組成之酋長會議爲最高政治機關。在易洛魁部族聯合的總會中，無領袖行政官的設置，但設有權限平等的兩名軍務總司令官。這種軍務總司令官也必須由選舉產生，並且還得被罷免的。

由於部族和聯合的最高軍事領袖的設置，氏族社會的政治，便胚胎爲後來的在國家的名義之下的階級政治；軍事的民主政治，充任了這兩者間之過渡的橋樑。自然，這都是社會自身，在其一定的必然的條件之下的自然成長物，其自身並非能自由的發生以及能獨自存在的——但這不是說，不須通過人類的創造作用。

由氏族社會到「文明時代」的「政治社會」之間，莫爾甘指出三個階段的相續形態。

「第一階段，即酋長會議（酋長由氏族選舉）所代表的部族政府。此種政府可稱爲一權政府，即會議政府，通行於未開化初期諸部族間。第二階段，即酋長會議與軍務司令官握有同等權力之政府，部族會議代表民政上的職能，司令官代表軍事上的職能。第二種狀態的政府，在未開化狀態初

期，部族聯合形成以後，纔開始出現，迄至未開化狀態之中期，纔至於確立。……此第二階段之政府，可稱爲二權政府。……第三階段，即由酋長會議，人民公會，及軍務總司令官三者所組成之人民或國家的政府，此種政府，在達到未開化狀態晚期……纔開始實現。」（前揭莫莘。）

氏族的名稱，在原先，都是採取動物或無生物的名稱，發生爲原始的圖騰標誌；採取人類個人的名稱爲氏族的名稱，這是人類進步到歷史上可以識別的時候纔有的事情。原始的群團一演進到圖騰群團，同一圖騰群團中男女的性交，便開始受着排斥了。但是圖騰制度的存在，在歷史上，比母系制和男系制還早。（註）

怎樣由圖騰制過度到母系制，和母系制之如何產生？庫斯蟲在其「社會形勢發展史」中，又有如次的一段說明：

「由這種圖騰制度，後來就發展到了母系制度，（其意指婦人將自己的姓氏給與其後裔）血族關係能發展到這一階段，是限制婚姻的結果。這一階段之能聞名後世，是由於婚姻「階級」各種制度之崩潰。新階段之特點，即在於婦人不僅將自己的姓氏保存着，而且轉給她的兒女。因之，氏族的內部，發生了各種圖騰的成份，圖騰的本意却已不相當於部落的名稱了。在鄰近的部落，都成了同樣的圖騰，因此，部落中的聯繫，便非常廣泛，圖騰制的根源，從此也就被截斷了。此後的游牧部落，已經不是圖騰的氏族。……氏族集羣，同時已是幾個部落的組合。此種關係之形成，是由於族外婚姻

（註）庫斯蟲前揭書中譯本二〇九頁。

而來的。從此就產生了母系制度。」（中譯本二〇九——一〇頁。）

因而，圖騰制的存在，是適應於婚姻「階級」集團婚存在的階段。

古代社會之發展的諸特徵，能適應爲全人類社會之一般的法則，在採取經濟時代，社會面貌，並不受地理的局限，在入於所謂生產經濟階段的氏族制時代，地理的影響也還相當微小。拿莫爾甘自己的話來說：（在人類所有的制度中，發生最古而流行最廣的制度，便是氏族制度。在亞洲，在非洲，以及在澳洲，（美洲是莫爾甘古代社會研究的標本——呂）所有古代社會的政治，差不多全部是氏族制度的企圖，是社會所依以組織，所依以結合的要具。氏族社會，發端於野蠻時代，經過未開化之三個時期，其持續期間，直至政治社會之建設；反之，政治社會，在文明開始以前，是絕對不會存在的。的確，把全人類作爲一個整體來看，到現在止，存在過最普遍的制度，莫過於氏族社會；因爲地球上許多民族，還遲滯在氏族社會那一階段，已進步的民族，在世界民族的數字單位上，究竟還祇是少數。

版

#### 四 神話傳說所暗示之野蠻時代的中國社會形態

在這裏，重複聲明一句，我是帶着幾分探險的性質。若是這次探險失敗了，毋妨再繼續數次以至於問題之解決。

在史前期這一階段的研究上，我們能利用的材料，祇有一些神話傳說式的記載和一些有限的舊石器新石器及金石器時代出土的寶物。

中國史上的所謂「三皇五帝」以及所謂「三代」之夏代的部份，我們還不能確定其傳說中之人物有的有無，要確定，還有待於地下的發現。但以他們和一些有歷史之正確意義的傳說結合在一起，我爲行文的便利，暫以之代表其神話傳說的時代，把他們當作甲乙丙丁的代名詞看。

我對於這一時代——史前時代，作爲研究範圍的，原先是計劃爲新石器時代開幕後和「文明時代」以前的一個階段；但關於新石器時代以前的時代，在各種古籍中所保留着的神話傳說式的記載，不僅能正確的暗示着一個時代的歷史意義，並且還相當豐富，我不忍割愛，所以又追溯到原定計劃以前的一個時代去。同時，使讀者知道中國民族經過的過程，一般上，完全和其他世界各民族一樣，並不是從另一星球上飛來的，也不是如孔子和孔子之徒的假託，一開始就是「聖人御極」的「郵治之

世。」給讀者以這個概念，也似乎是必要的。不過確切的情形，在舊石器時代的實物和其他遺跡沒有更多的發現前，還是我們無從知道的。

那些散見於各種記載中的神話傳說的來源，我們雖不敢完全確定，但牠們能代表歷史上一個時代的真實意義，是我們敢於確定的。人們雖或不免有造謠的特長，但以絕無社會學習知識的古人，「無中生有」的製造，如若全無根據，斷不能造得那樣合於歷史的真實事實。所以我們從他們那些謠言連篇的廢話中，抽出實際可靠的部份來，我認爲這是歷史研究上的一個必要工作。

## A 從原始羣團到氏族社會之諸特徵

### 的存在(一)

中國民族從遠古時代到「文明時代」經過多少萬年？以及其距今的年代多少？這是我們無法知道的。漢代的儒家以及戰國時代的學者，雖會有種種推測。他們說：

「天地開闢，至春秋獲麟之後，二百二十六萬七千年。」（「春秋元命苞。」）

「楊朱曰：太古之事滅矣，孰誌之哉！三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢；三王之事，或隱或顯而不識。太古至於今日，年數固不可勝紀；但伏羲以來三十餘萬歲。賢愚好醜，成敗是非，無不消滅。」（「列子」；「楊朱」卷七。）

但這都是不可靠的。北京周口店所發現的「北京人」，雖然已被判定爲五十萬年前之人類牙骨。即使這個結論是可靠的話，也只能證明中國的北部在五十萬年前就有人類的存在；牠雖然可能是中國民族的遠古祖先，專家分析其殘骸，也得出和華北人體構造近似的判斷，但究竟和現在的中國民族關係如何，還沒有更充分的材料來說明。而這裡對年代判斷的結論，也只是蓋然性的。因而如果不願作不負責的推斷，則關於中國史前期的年代問題，還是不能不把牠擱置起來。

關於遠古的情況，都不是不解科學的後代人所能意識得到的。人類在原始的最低階段中，是和禽獸無殊的還不知道用火。在不知用火的狀態中的人類，食物完全依靠自然的草木果實之類，居處則爲和禽獸一樣的巢穴，衣則爲草葉羽毛之類。中國的古書中，就有不少關於這類事情的傳說式的記載。

「昔者，未有宮室，冬則居巢窟，夏則居增巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛；未有絲麻，衣其羽皮。」（「禮記」；「禮運」）

「上古之世，人民少而禽獸衆；人民不勝禽獸出蛇……構木爲巢，以避群害……曰有巢氏。民食菓蕨螺蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病。……鑽燧取火，以化腥臊。」（「韓非子五蠹篇」，及「白虎通含文嘉記」，「尚書大傳」均有類似之記載。）

「茹草飲水，采樹木之實，食羸蠅之肉，時多疾病。」（「淮南子要略訓」）

「古者，丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。」（「韓非子」）

「昔者，晏英之世，以伐木殺獸，人民少而木獸多。」（「商君書」）

「古之民……就阜陵而居，穴而處……衣皮帶裘，……素食而分處。」（「墨子辭過篇」）



「(六衣) 只有蔽前，不有蔽後。」(「五經異義」)

「古者，禽獸多而人民少，於是民皆巢居以避之，糞食橡栗，幕溲土木，故命之曰有巢氏之民。

」(「莊子盜跖篇」)

「東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣；南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣，西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。」(「禮記王制」)

「飢即求食，飽而棄餘，茹毛飲血，而衣皮革。」(「白虎通三綱六紀」)

像這一類的傳說式的記載，散在各種古籍中的，錄不勝錄。這完全是關於原始群團的衣食住的說明，斷不是那班作偽的諸子百家們所能意識得到的。關於這一時期的雜交的事情，也可以探著一點形跡出來。

「昔太古常無君矣，其民聚生群處，無親戚兄弟夫婦男女之別，無上下長幼之道。」(「呂氏春秋」)

「男女雜游，不媒不聘。」(「列子湯問」)

在這裡，我還得把湖南武岡地方一段最流行的神話補充上來。(他省有無這種神話，我不知道。)

「在古代，有次洪水滔天，人們全被淹死了，只留下東山老人和南山小妹倆；他倆爲着要傳後代，所以同胞兄妹倆就結起婚來，現在的人，全都是他倆留下的種子。」

直到今日，武岡人的祖先堂上所供奉的第一對祖宗，就是這東山老人和南山小妹。因而這段神話

之有其真確的歷史性，便是無疑的。

同胞兄妹可以結婚，男女可以「不媒不娉」的「雜游」，並且也沒有什麼「親戚，兄弟，夫婦，男女」的分別，大家「聚生群處」。這種情形，在彭那魯亞婚制發生以後，便要受着排擠的。只有在原始雜交的群團中，纔能畫出這副性交的圖畫來。

剛從獸類脫離出來的祇知道言語的人類的形狀，這裡也可以翻出幾張圖畫來。

「有蚩尤兄弟八十一人，并獸身人語。」（「史記正義」等引「龍魚河圖」）

「庖犧氏，女媧氏，神龍（農）氏，夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻……有非人之狀。」（「列子」）

「長頸鳥喙，面貌亦惡矣。」（「尸子」）

「伏羲龍身牛首，梁肩達掖。山準日角。」（「廣博物志」等引「春秋合誠圖」）

「伏羲虎鼻山準。」（「論語」摘「輔象略引」）

「神龍宏身而牛頭，龍顏而大脣。」（「孝經」接「神契廣博物志」引）

「有神名曰石年。蒼色大眉號神龍。」（「見「春秋命歷序」「太平御覽」等引）

「人面龍顏。」（「春秋元命苞」「太平御覽」引）

「黃帝付圖挺朵，修髯華鬚，河目龍額。」（「孝經」接「神契廣博物志」引）

這雖則反映了原始宗教魔術的傳說，同時也正描畫着一副原始野人的圖畫。這種原始野人的社會，組織的情形怎樣，不是我們今日所有的正確智識所能推想出來的。不過他們或者還不會和獸類完

全分離出來。如次的一些神話式的記載，許是確切的。

「獸處群居，以力相爭。」（「管子」）

「萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長；……日與禽獸居，族與萬物並。」（「莊子馬蹄篇」）

「野居穴處，與鳥獸同域。」（「陸賈新語」）

「居不知所爲，行不知所至；含哺而熙，鼓腹而游。」（「莊子馬蹄篇」）

「不親其親，不子其子，」（「禮記·禮運」）

「常有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。」（「孟子」）

「其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊。日夜相殘，無時休息。」（「呂氏春秋」）

「古之人，同氣於天地，與世而優游。當此之時，無慶賞之利，刑罰之威。禮義廉恥不設，毀譽仁鄙不立。」（「本經」）

「上古之時，人民無別，未有衣食器用之利。」（「易乾鑿度」）

「夫蚩尤之時，民用剝木以戰矣。勝者爲長。」（「呂氏春秋」）

「民有其親死不哭，而民不非也……民有將其親殺，其殺，而民不非也。」（「莊子」）

「昔者成氏之時，道路雁行列處，託嬰兒於臯上，置餘糧於晦首，虎豹可尾，虺蛇可躡，而不知其所由然。」（「淮南子」）

如果這些傳說式的記載，對於原始群團的狀態能有所說明的話，則我們可以看見，在這種狀態中的人類的動息，還是和禽獸參雜着的。連直係母子的關係，都還不會被了解。人類自己相殘的事實，或者有令我們所不能想像的情形在。他們能使用的工具，還不過是木枝和天然石塊之類。總之，「道德」和「智識」還在一種最低微的狀態中。

上面所列舉的一些事象，却符合了莫爾甘之所謂野蠻初期的狀態。

神話的本身，原係選古各時代人類實際生活所構成的一種遺留到後代的傳說，這些傳說一反映到後代人的腦子裡，便被結合起來，把牠們所說明的各異的時代性，混合在一起，再施一層複製的手續。再則他們替每種神話，又都去找出一個他們想像中的主人出來和牠結合——無論是有意無意的製造，都有這個可能——例如對於巢居的原始野人，就捧出一個神化的有巢氏出來作說明，對於剛發明用火的原始人，就捧出一個神化的燧人氏出來作說明，對於剛知道熟食和魚獸的原始人，就捧出一個庖羲氏出來作說明，這類的例子多着啊！因爲不製造一個具象的人出來作代表，在人類意識還相當薄弱的時代，他們對於那些遠古各時代的神話，便無法去說明的。

用火是人類進化程途上的一個重大事件。但人類發明用火的經過，在現代的科學研究中，大抵可歸結爲如次的兩個結論：一、由於原始人在勞動的過程中，因燧石的相擊或鑽木而發生出來的火，爲給與人類對「火」的第一次印象；二、火山暴發出的自然「火」，爲給與人類對「火」的第一次印象。不過照人類進化的過程說，火的發明，一般都是在舊石器時代之前的。因而前者的燧石相擊的結論，應是在人類知道用火以後，在發明舊石器工具的製造過程中，又發現保存火種的一種方法。火的

最初的發明，是在生產力發展到一定的階段上，在磨擦木器的過程中所創造出的輝煌的果實。因爲木的磨擦生熱，熱度達到燒燃點，擦下的木屑便生出火來，這是容易想像的。今日一些最低級階段的民族，都是使木片磨擦生火，以之爲保存火種的方法。這照中國的傳說來說，就叫作「鑽木取火。」這種由鑽木而第一次發現火，雖是偶然，却是通過必然性纔知道使用的。所以人類在第一次和火相遇的時候，必不免引起一種絕大的驚異。至於火山爆發的偶然事象，和因這種偶然而獲得火所燒過的已死動物或草根果實等來作食物，給予他們熱食的感覺，或由於近火而發生溫暖的感覺，也都要通過必然，即生產力發展到一定階段所給予的必然性的基礎上，纔能實現，

在中國古代，對於發明用火的經過，也同樣有兩種傳說，第一種，由於「鑽木」而發現火的傳說：

「伏羲鑽木作穴，天乃大流火。」（「河圖始出圖」：「漢學堂」引清河郡本）

「（黃帝）鑽燧易火，以去茲毒。」（「管子禁勢篇」）

「燧人氏，鑽木取火，以化腥臊。」（見「韓非子」，「淮南子」，「易繫詞」等）

「燧人始鑽木取火，炮生爲熟。」（「風俗通義」引「禮含文嘉」）

「燧人出火，造火者燧人，因以爲名。」（「世本」）

「木與木相擊則然。」（「莊子外物篇」）

「黃帝作鑽燧生火，以熟葷臊，民食之無茲疇之病，天下化之。」（「管子」）

「燧人上觀辰星，察五木以爲火。」（「尸子」）

這類傳說，並不是偶然地偽造的；它對原始人發現火的說明上，有着正確的意義，且是符合實際情況的。

### 第二種火山的傳說：

「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不固載，火燼炎而不滅，水滂洋而不息。」（「淮南子」）

「十日並出，草木皆死。」（同上）

「天乃大流火。」（見前「河圖始開圖」）

「天王時遭火劫。」（轉引自「釋史」卷一）

根據我們上面的研究，這與中國民族發明火的歷史無關，只是關於太古時代的火山的傳說，所以傳說的本身也沒有把它和火的發明相關聯，而此對於太古時代的某時期火山的說明，却是合乎實際情況的。

恩格斯對火的發明的評價，認為在蒸汽機的發明以上。

自發明用火以後，人類的情形便大大的改進了。火不僅給予他們以取燠的智識，充任了他們對於野獸的防禦物，而且自從給予他們以熟食之後，食物的種類和範圍纔因之擴大，人類生理的變化纔急疾的從獸類分化出來。

「莊子」說：

「古者，禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝食橡粟，暮樵土木，故命之曰有巢氏之民。」

古者，民不知衣服，夏多積薪，冬則場之，故命之曰知生之民。」（「盜跖篇」）

「命厥序」說：

「次後有人，五色長肘，號曰有巢……翫溫次之，號曰燧皇，冬則穴居，夏則巢處，燔而食之，使民無腹疾。」（「漢學堂」引「清河郡本」）

「譙周古史攷」說：

「山居則食鳥獸，近水則食魚鱉螺蛤。」「加物於燧石之上食之。」

「內則鄒」注：

「以土塗生物，炮而食之。」

「黃帝造火食」（「世本」）

「燔黍稷豚」（「禮記禮運」）

「黃帝之王，樸逃其爪牙，不利其器，燒山林，破墳墓，焚沛澤，逐獸禽。」（「管子」）

這些傳說式的記載，對於人類開始從野蠻初期演變過來的情形，是有其相當說明的。他說明了這時期的人類還「不知衣服」，用火去取燠；還沒有陶器或其他煮物器具的發明，或把捕獲的生物塗上泥土，放置到火中去炮燒，或放到燒烈的石塊上面去燂烤。而且他們雖然還是「不利其器」，但是已知道用火去對付和其敵對的周圍的獸類。

中國人一離開野蠻初期以後之野蠻時代的生活，在生產方法上，也是一般的具有如次的情形。在最初也還是：

「焚林而畋，竭澤而漁，人械不足。」（「淮南子本經」）

「沽澤董山，……燒墾藪，畋沛澤。」（「管子」）

「無器械舟車城郭險阻之備。」（「呂氏春秋」）

「斷木爲杵，掘地爲臼。」（「易繫辭」）

「剝林木以戰。」（「呂氏春秋」）

的情形，從此纔演進到「黃帝攝政時……金沙石子，造爲兵仗」（「龍魚河圖」）「史記正義」等引）的舊石器的使用，纔知道「作結繩而爲罔罟，以畋以漁。」（「易繫辭」及「孔子集語」）並從而纔知道「綖麻索繩，手經指掛，其成如罔罟。」（「淮南子汎論」）（「枕石寢繩」（「釋史」卷三引）「文子」）的衣服的製造。並從而纔能去：

「因丘陵掘穴而處。」（「墨子節用」）

「構木爲台……積壤而邱處。」（「淮南子本經」）

的住室的建築。在前此未知使用石器以前，這些「構木爲台，」「錯木作穴，」和「掘穴」的工作，都是無法實現的，充其可能，也只能就天然的地洞用木枝去加點工作，或者就只能「構木爲巢。」但到這時，畜牧和種植仍然還不會發生。所以「淮南子」說「黃帝之世，不羸不卵。」居住的地理，因爲魚類充任了主要食物的來源，便已由高地而遷近於水濱。這在下面的傳說中可以尋出其形跡來。

「仇夷山，四絕孤立，太昊之治，伏羲之處。」（「盾甲開山圖」，「太平御覽」等引）

「緣水而居，不耕不稼」（「列子」：「湯問」）



「太昊之母，居華胥之渚。」（「今本竹書」）

「黃帝居若水」（「帝王世紀」）

「夷陽降居江水」（「五帝本紀」）

「黃帝以姬水成，炎帝以姜水成。」（「國語」：「晉語」）

「共工之王，水處什之七，陸處什之三，」（「管子」）

適應於這種生產方法之上的社會制度，依照一般的法則去考究，社會便應該是依兩性而分級的社會，婚姻制度便應該是彭那魯亞制。基於這種「分級」而組織的「分級」的形跡，如次的一些神話式的記載，能與以相當說明的。「列子說」：「長幼儕居，不君不臣。」（「湯問」）「龍魚河圖」說：「黃帝攝政時，有蚩尤兄弟八十一人。」（見前引）；「國語晉語」說：「黃帝之子二十五人。」這裡所謂「長幼儕居，」無疑便是依男女兩性而各依「老年」、「中年」、「成年」、「幼年」而分成爲階級的一種傳說；依這種分級組成的社會，是還沒有世襲酋長和領袖酋長之設的「不君不臣」的一種組織；這在澳洲土人中以老年人爲分配食物和經驗的傳授者，及神箭和符籙的保管者。因而所謂「兄弟八十一人，」便是意義着包含有八十一人的「中年」（或老年）人的一個階級；在他們的上面，無疑還有一個父或母輩的「老年」人階級，在他們的下面，還有一個子或女輩的「成年」人階級，在「成年」人階級下面，還有一個孫輩的「幼年」人階級存在。因而所謂「子二十五人，」便無疑是意義着一個包含有二十五人的成年人階級即子輩階級。

與這種階級組織相適應的彭那魯亞婚姻制，是男女兩性各於其同輩的階級中自由結合的。所以一

長幼脩居，不君不臣，男女雜游，不媒不娉」的傳說，便是這種婚姻制度內容的一種說明。不過在這種婚姻制度的內容上，當氏族出現以後，男女兩性便只許和其對方氏族中的同輩階級結婚。莫爾甘說。

「當氏族出現時，對兄弟和彼此妻的集團婚，以及姊妹和彼此夫的集團婚，是不加限制的；但極力排除兄弟姊妹已成的婚姻關係。」（前揭莫著）

因而傳說中之所謂「上古男女無別，伏羲始製嫁娶……女媧氏與伏羲同母……佐伏羲以重萬民之別，而民始不瀆。」（轉引自「今本竹書經注」）的神話，在這裡便能得到說明了；這便在意義着開始排除兄弟姊妹間結婚關係的一種傳說。

因而屬於小典氏的男子，便必須去找有媼氏的女子和他們結婚，屬於神龍氏的男子，便必須去找奔水氏的女子和他們結婚，屬於方雷氏的男子，便必須去找彤魚氏的女子和他們結婚。（轉引自向乃祺「土地政策購議」：「小典氏與有媼氏女婚，神龍氏與奔水氏女婚，軒轅氏與西陵氏女婚，方雷氏與彤魚氏女婚。」）這大概就包含着彭那魯亞集團婚的一種內容。

在這種社會狀態下面，在家庭上，便是父的階級均爲父，父的父的階級均爲父的父，子的階級均爲子，子的子的階級均爲子的子，同樣母的階級均爲母，母的母階級均爲母的母，女的階級均爲女，女的女的階級均爲女的女。同輩的男子都是兄弟，同輩的女子都是姊妹。同輩的男子和女子，都叫作兄弟和姊妹。所以（「禮記」「禮運」）篇說：

「人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所養，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養；

是謂大同。」

這時對生身父的識別，當然還不可能；但對生身的母，大概已能從一群母中識別出來，所以有：

「古之時，未有三綱六紀，民人但知有母，不知有父。」（「白虎通」：「三綱六紀」）

「知母不知有父。」（「呂氏春秋」）

「民知其母，不知其父，與麋鹿共處。」（「莊子」）

「天設地而民生之，當此時也，民知有母而不知有父。」（「商君書」「開塞篇」）

的情形。到對偶婚時代，在母系的家族制度下面，每個人對於他生身的父，雖然不容易正確的考定出來，而且他們並不去作這種正確的考定，但都有一個從習慣而得到認定的主要的父——他或她的母親的主要的夫。

在這種社會中，法律上只具有一種沒有人爲的強制性的自然的習慣，就是後來的氏族社會裡面那種有組織條理的公約，在他們的意識中，也毋寧還是很微妙的。如次的一些傳說式的記載，無疑是正確的。

「古之人，同氣於天地，與世而優游。當此之時，無慶賞之利，刑罰之威。禮義廢恥不設，毀譽

仁鄙不立。」（「淮南子」）

「伏羲女媧，不設法度。」（「淮南子」）

而且在這種社會裡的共同的習慣，實質上便包含着後代之公約和法律的意義，後代的公約和  
法律，毋寧是從此演化出來的。「淮南子」說：

「神農無制令而民從，唐虞有制令而無刑罰，夏后氏不負言。」

「黃帝之治天下，使民心一，民有親死而不哭。」（「莊子」「天運篇」）

「伏羲神農，教而不誅；黃帝堯舜，誅而不怒。」（「商君書」）

「神農之世……刑政不用而治。」（同上）

所謂「無制令，」便是野蠻時代的狀態，「有制令」而無刑罰和「教而不誅」以及共同遵守公約（不負言，）是未開化時代的根本原則——在氏族社會中，對於氏族成員，危害身體的刑罰，在其大部份時間內，是不許存在的。因而「誅而不怒」的原則之加於氏族成員間，這應該是其最末期的情形；在這種情形下，可說已奠下了後來階級社會之法律的基礎了。和這些神話傳說結合着的人物，不論其人物之有無，但其次序的顛倒零亂，這正是神話傳說的本色。

### 從原始羣團到氏族社會之諸特徵的存在（二）

如果我們認為「山海經」和「穆天子傳」是關於本國民族古代的傳說，那麼，這兩部久被世人目為「怪誕」和「神異」的古書，對古代中國社會，便有相當的說明。如果這兩部書所記載的與中國民族無關，也必係關於古代中國近親民族的活動的記載，那至少也能作為古代中國社會研究上的一個旁

證。但從其所記載之山川人物和氏族（國）名稱，又似乎可以推定爲關於中國民族自身之古代傳說。

說到這兩部書的時代問題，我們很難作一個正確的判定，爲要推定這兩部書的出世時代，我們必得先指出一個前提來。照我看，這兩部書似乎都包含有商人的關係在裡面，因爲在「山海經」中所敘述的，除對於野蠻時代的社會有所描寫外，便都注重在金寶珠玉等的探取；在「穆天子傳」中所敘述的，除去大部份在對「畜牧社會」有所說明外，中心問題完全注重在一種有利的商品交換上。因而「穆天子傳」的原本如果真係出自汲冢，則或係關於奴隸制度社會的殷代商人們的一種傳說，或係關於春秋戰國時代或漢代商人們的一種傳說，作成本書的底本，都有可能。或者又根據周穆王曾經有西征的一點影子，便拿來和這些神話傳說結合起來；所以在本書中的周穆王，無疑是一個神化了的本來面目的商人而出現的。不過汲冢中即真有這本書發現，而我們現在所能讀到的「穆天子傳」，至少也已經過無數次的修改，而非其本來面目了。「山海經」的時代就更困難，如果允許我作一個假定的話，我認爲出自戰國時代；第一，因爲戰國時究竟離古代較近，關於古代理人的生活的傳說和記載，必比我們現代多得多，纔能對於古代的情狀去作有意無意的說明；第二，其所表白的商人的意識和物質的情況，最能合於戰國時代的背景。不過我們今日所能見到的「山海經」，曾經過後人的修改，恐怕也沒有什麼疑問。

這兩部書所能說明的時代是不一樣的：「山海經」所說明的大部分是野蠻時代的社會，「穆天子傳」所說明的，則大部分是未開化初期甚而中期的社會。因爲人們通常都把這兩部書說到一塊，所以我也從權把牠們放到一個題目下面來研究，實際是不應該的。

同時我們應用這兩部書來作材料，應該把那些攙雜在裡面的階級社會的意識和其物質條件分別出去，是必要的。如「山海經」中之所謂「封」，「帝」，「臣」，「妾」等以及「鏡」，「銀」之類的東西，都不是其所說明的社會中所能有的現象。

在「山海經」的「神怪」的記錄中，我們能夠看見一些剛從獸類脫離出來的奇形怪象的原始人和一些奇異的現象，牠給予我們以接近古代社會的機會，特別給我們以接近原始的宗教魔術的機會。

在人物方面，我們得以看見一些「人面獸身」的人，「龍身人面」的人，「人面虎尾」的人，同龍蛇嘶混在一堆的人，被縛着手足掛在樹上的人（俘虜），此外又有玩蛇的哪，「穿胸」的哪，一個眼睛的哪，全身生毛的哪，小人國的小人哪，一個手一個足的獨脚人哪，背上生着翅膀的人哪，還有那和「周穆王」講戀愛的「其狀如人，豹尾虎齒，而善嘯蓬髮」的美人西王母哪。……種種奇形怪象……不僅有許多奇形怪象的人，而且各種攙雜在他們周圍的奇形怪象的生物。真的，只怕人們自己的眼睛看的眩花！實際這些怪物，到還有好些和我們頗熟習，不過我無暇一一替人們介紹吧了。

究竟人類是怎樣從獸類脫化出來的？從那一部份開始變化？那一部份在最後纔脫化的？其確切的情形，我們都不知道。由猿到人的轉變，是一個突變，但達到這個突變却必然要經過一種漸變的過程。我們對於其實際情況，今日已無從知道。上面的傳說，自然也不能而且不是給我們解答這一個問題的。不過在這裡，却給了我們以關於原始宗教魔術的可貴材料，它又反映了原始人的生產。

於我們的問題最有意義而能引起最大之興味的，莫過於那位「善嘯蓬髮」的美人「西王母」，住

在水中央的「女子國」，和那一群「小人國」的小人和「短人國」的「短人」。因而我們便不能不從許多重要記事，先抽出這三件事來考究。

那一位神化的「王母」，原來是一位戴着「勝仗」，全靠「三青鳥」充任食物之主要來源的原始人。可是她之所以被稱爲「王母」，或者因她左右還有些女子幫助她作「酒食」吧？在還在野蠻時代的澳洲土人中，我們也曾見過有這樣的人物存在，那便是氏族中一位年老的主事者。「西王母」之所以被稱爲神化的「西王母」，那也必因她是一位年老的主事者而被傳稱的，從而被神化的。

說到那一群「小人國」的小人，照我看來，到不會組織所謂「小人國」，却是一個小人階級——幼年階級。情形也便是和野蠻時代的澳洲土人一樣。「小人」的父輩，他的父的父輩，以及他祖的父輩，也必然和他們一樣，各組成一個階級；在女子方面也是一樣。因爲這一群小人，斷不能像果子一樣能從樹上結實出來的——而且果子也要有樹木纔能結實——便不能不有他們的父輩和母輩，父和母的父輩和母輩，祖父和祖母的父輩和母輩存在。

「小人國」和「西王母」的傳說結合起來，便能說明野蠻時代的澳洲土人的社會之一面。寧柯耳茨基說：

「在成年人的內部又按年齡分化，從一級升到一級都很難，尤其是最長輩的老年輩。各部落團體的首領，均從老年輩中選舉；他們爲神箭和符籙的保管者，公共裁判習慣的解釋者，犯罪成員的處分者，以及婚姻的組合與大規模漁獵的組織者。」（「無階級的社會」）

「小人國」和「西王母」的傳說，雖然對這段話不能作充分的說明；但這段話却能與「小人國」

和「西王母」的傳說以更積極的解釋。

「居水周之，」「居一門中」的「女子國」，這在一些特定的人們看來，或者又是「怪誕不經」的「無稽神話」。我們現在最好拿波特卡洛夫在「唯物史觀世界史教程」中約一段實事的記載，來作為說明。

「先將木槽擡進川或湖的底下，然後於其上鋪以木板，在木板上建築小屋，藉小船和陸上往來。湖上居民，在新石器時代的歐洲各處都可以發見，——特別在瑞士。而且在許多落後民族間，直到現在還採用。」

那麼，這段「怪誕不經」的神話，便不啻成了新石器時代母系氏族社會的寫真。因而對於那和這段神話關聯着的「軒轅之國，」即傳說中的軒轅氏族的時代性，也便給了一個暗示。

這裡還該特別提出來說明的，「山海經」所指出的婚姻制度和家族制度，也不只在說明某一特定時期。「大荒經」說：

「司幽生思士，不妻；思女，不夫。」

「絳妻士敬，士敬子曰炎融。」（「大荒南經」）

「伯陵同吳權之妻阿生緣婦，緣父孕三年，是生致延安。」（「海內經」）

從這三條傳說的內容去考究，則「大荒經」條是「雜交」的說明，「海內經」條，是對偶婚的一種說明，「大荒南經」條便只說明了母系本位。可是在他處還有「丈夫國，」那便是男系已代替了母系而成了社會本位的一個暗示。



我們回頭再考察一下「山海經」中那班怪人的實際生活。在我們一走入這一遊歷的途程時，最初而最普遍的，就是一些幼稚得可笑的一副一副奇形怪象的圖畫（註一）（神形），呈現到我們眼前：我們遇着一次把面目全掩蓋着，背上裝着四扇翅膀，下身裝着四隻假足的原始人的歌舞大會；（註二）（「西次三經」：六足四翼，渾敦無面目）是歌歌舞；還參觀了一些奇怪的祭典——他們把一些可貴的，令人發迷的，有「財貨」價值的東西埋到土中去（註三）；還見着把獸乳塗在被敵人砍去腦袋的死亡者的身上，畫成一副假眼和一個假口的怪習慣（註四）；我們又覺出他們一種奇怪的習慣迷信，他們認為有些動物是不可侵犯的，若是人們侵犯牠，便有災害（大兵）；又見着他們之中，有「夾袋獸之

（註一）那些奇形怪象的粗具人形的圖畫，無疑是原始的圖騰標誌或宗教藝術。原始人均認為他們最初的祖先是從某種特定的動物轉變過來的。對他們的生活有一種神秘的支配力。所以作為圖騰標誌的圖畫，又是一種宗教的表徵。同時作為原始人的藝術作品的圖畫，又是和其在產相關聯的一種魔術的表徵。所以像這些圖畫，於原始人的意識形態，有其確切的說明。

（註二）這種奇怪裝束的歌舞，在現在落後各民族中，還能找出牠的蹤跡來。

（註三）把能作為食品的動物，其他食物，及常用的工具，以及圭璧玉之類的東西，埋入地下，作為祭品，這是古代社會最普遍的習慣；在中國，就是到了殷代，還有甲骨文中之所謂「瘞」的習慣。

（註四）在原始人的意識中，是不知所謂死的；認為死就是同睡眠一樣，還可以活轉來的。祇是被敵人砍去腦袋的人，沒有眼睛也沒有口了，就不能看光，也不能飲食；這便是他們最關心的一件事。

尸，皆操不死之藥」的諸位巫人（註一）；又參觀了原始集團和集團間之殘暴的鬭爭，並連帶發生着人食人的殘酷的「奇蹟」；（註二）我們又遇着不知用火的「厭火國」人，「人而鳥喙」的漁父，口中含着火玩魔術的「怪物」，操弓射蛇的毛人，不知道死爲何事的「不死人」，捕魚的「長臂人」，衣「魚皮」而食鷗的怪物，通同都纔有三尺來高的一群「短人」；（註三）司祭的「女祭司」。（註四）我們由此又繞過許多奇怪的「國」，然後在有些地方看見牧人，和一些「擻樹歐絲」的婦女；又有些以獸肉爲食的衣冠帶劍的武士。（註五）最後我們離開女子國，纔達到「衣冠帶劍」的「丈夫國」的國境。（註六）這都是在我們的游歷中所見的一些「奇蹟」。

話該說回來。「山海經」中的那些怪人，有靠草稟和樹葉作食物的，有靠捕魚鳥作食物的，有能靠獸肉和獸乳作食物的。又發現有竹箭和弓；畜牧和種植；還有圭和貝；桑和絲。他們居住的住室，有鳥獸樣居的巢，有湖上房屋，湖邊村落（邑），甚而還有比此進步的村落。在人物方面，和我們在神話傳話中聽得最熟習的，有西王母、軒轅、共工、祝融、帝嚳、堯、舜、禹、啓、羿、巫咸、后稷

（註一）這是古代人意識形態之一必然現象。

（註二）食人的習慣，通過野蠻全時代都很盛行，未開化時代的到來以後，因爲生產的進步，這纔停止。所以野蠻人把俘虜的敵人殺戮作爲食品是一種經常的事情。

（註三）這和小人國的意義有共同樣內容，而且又是同樣重要的。

（註四）「女祭司」在此地似乎就是一個女酋長。

（註五）這在新石器時代到來以後，特別在東半球，是能同時存在的事情。

（註六）這或許能給予我們以由母系轉入男系的一點形跡。

等人。因而我認爲「山海經」所暗示的時代，包括着全野蠻時代和未開化時代的一部份。

我在上面對「山海經」的記載，只作了一個概括的摘取，實際在這部書中，還包括有許多寶貴的材料——雖然只能作爲神話傳說看。這是應該聲明的。

從上面我們所指出的事情看，「山海經」對古代社會有所說明，是十分明白的。那班「博學鴻儒」，「大法師」，「大真人」們不了解這些情形，原無足怪。獨是一般美國系的學者和一般冒險的辯證論者們，也同樣認爲是「無稽」和「怪誕」，纔是奇聞。難道他們身沐美國式的「春風化雨」，連那位有名的美人莫爾甘先生都不會認識嗎？難道既在七折八扣的玩弄史的唯物論，連那和史唯物論有密切關係的「古代社會」，都不曾見過嗎？還是故弄玄虛呢？

我們現在再回到「穆天子傳」來。「穆天子」的本身，我在前面說過，是以一個十足商人的本來面目而神化爲「穆天子」的。在本書的敘述裡，除去「穆天子」那種凜凜的威風以及和其一同夾入之階級社會的惡習慣，在對手方的氏族中，我們却找不出階級社會的形跡來。

本書最主要的敘述，便是對手方各民族對「穆天子」的贈獻，和「穆天子」對他們的賞賜；並且是有「贈」必有「賜」，又是有「贈」纔有「賜」的，賜的數量，還和贈的數量能成相當比例。

「穆天子」只須以少數的銅器或貝帶或珠或銀器或桂莖或絲物等便能換得對方上數百或數千頭的牛，羊，馬，犬，和糧食，酒，以及貴重的獸皮或羽毛。這不啻是「如買三倍」，簡直是「市利百倍」的無本生意。這和古代希臘羅馬腓尼基的商人，十六七世紀以及現代資本主義的商人，去到落後

民族中行交易的情形，可說是一樣的。拿他們的一把小刀，一包鹽，一個洋釘或其他些許物件，便能換得土人大量的有價值的東西。而且這種交易行爲，也是以互相贈與的形式而行使的。因爲在原始共產社會或氏族共產社會（註）裡面的人們，他們並沒有什麼商品交換的正確意識；什麼「你的」「我的」底觀念，在氏族共產社會裡面，也還是很薄弱。

不過在這裡該提起注意的，東亞各民族，是否在游牧時代——未開化中期以前的時代，就知道穀物或其他植物的栽培，在這裡我們不能正確知道；但照中國新石器時代的出土物看，又能判定爲可能的。其次，無論氏族社會時代的畜牧繁盛到怎樣的程度，動以上數千的數目作交易，這似乎是文學上的誇大。

我們現在把他們交換的情形，列個簡表出來，並以「商」字代表穆天子：

穆口氏飲「穆天子」及其族人酒百口，不取直。（卷二）。

河萊氏：豹皮10，良馬26＝商：束馬加饗。（卷一）。

（註）據考瓦列夫斯基的意見：「氏族社會在其本質上，是以氏族爲單位之一種社會組織，是原始共產社會崩潰之後，生產經濟代替了採取經濟的一種新的社會形式。」據考茨基在覺色夫·色爾佛里的「古代資本主義」的序言中說：「馬克思認原始共產主義爲原始的生產方法。人類同生處於小群中，就顯明的所有權關係的原始狀況講，每個人都共同耕種，並沒有私有土地——這是最重要的生產手段。這種勞動，是依照社會的習慣計劃和同意進行的，生產物屬於社會，並同樣依照社會的規程和同意而分配於各員。」

越華諸氏：飲馬300，牛羊300＝商：銅（註一）環35，朱帶30，土布4（卷二）。  
越華諸氏：對飲食不取值外，另贈「商」白玉口篋，口角一口三，口酒十口，始劍九口。

赤鳥氏：食馬300，牛羊3000，黍麥100斛，酒1000斛＝商：鬯乘4，銅40鎰，貝帶50，朱300鎰（卷二）。

曹奴氏：食馬900，牛羊7000，黍麥100車，（飲食不取值）＝商：銅鹿1，銀鹿1，貝帶40，朱400鎰（同上）。

口氏：玉10000袋，＝商銅鑿36，朱300鎰。（同上）。

甄韓氏：良馬100匹，牛300，良犬70，駟牛200，野馬300，牛羊3000，黍麥300車（飲食不取值）＝商：銅銀鑿47，貝帶50，朱300鎰（同上）。

西玉母：羽100車＝商：錦組100純，口組300純。（卷三）。

智氏：白鹿2疋，野馬牛400，守犬70，食馬400，牛羊3000＝商：蠟采（註二）銅鑿29，貝帶40，朱丹300鎰，桂蕙100口。（同上）

甄韓氏：瓊瑤，琅玕，玲瓏等＝商：銅鑿，銀鳥，貝帶，筒箭，桂蕙，絲。（卷四）。

（註一）在中國的古書的記載中到處都可以證明，原來的所謂「黃金」或「美金」，就是我們現在所謂的銅。不過在此處，究竟是「黃銅」還是「青銅」，這是我們所不知道的。

（註二）我認爲蠟采便是上色的意義；蠟器，采器，銅器，或者就是上色的陶制器。

西陵氏：食馬300，牛半200，黍米1000車＝商（？）（同上）。

交山氏：良馬10駒，用牛300，疋犬90，收牛200＝商：銅器29，貝帶30，朱丹3000粟，桂薑100箇。（同上）。

巨蒐氏：馬300，牛半5000，黍麥1000車，糜穀30車，石40，鹿髓麋鹿皮脯100裘，琅玕4寸，鹽

蠶10籠＝商：銀器銅器共29，貝帶40，朱丹300粟，桂薑100箇。（同上）。

自卷五以後各卷，完全爲階級社會的一種意識的反映，並不會包含着原始的神話因素。

在上列這一表中，最令我們注意的有三點事情，第一，「西王母」之「國」在這裡還是不會進到畜牧時代，只有「羽毛」作交換品，她們還不知道需要金屬器具，只需要遮身的布類。第二，其他各氏族作爲交換的物品，大抵還只是畜群和石器——即是他們已知道種植，也還在表示以畜牧爲主要生產方法；他們所需要交換的對象物，不外是金屬器具之銅器，銀器，和陶製的器，以及弓矢，和作爲香料的桂薑，遮身的絲帛，塗身和塗物的朱丹，紀念及儀典上所用的貝帶——或者也有作爲裝飾的。第三，我們所設定的「商」人方面的作爲交換的東西，也只有銀，銅，貝帶，鹽，筒箭，朱丹，桂薑，絲帛之類。其次他們交換的數量上，彷彿都有還一個粗略的比例。

因而，除所謂「西王母之國」還在野蠻狀態外，其他河宗氏等各氏族，大抵都已有很繁盛的畜牧業，並已知道需用銅器，因而屬於他們的所敘述的事情，便應該經過未開化初期而到了中期甚而晚期時代的傳說。設定着的「商」人方面作爲交換的那些東西，我們在殷墟中已都有發現，並且這似乎還沒有殷墟時代的進步。所以關於假定着的「商」人方面，或者就是關於殷代奴隸制度社會的商人們

追尋「金箬」的一種傳說，也未可知。

關於本節的研究，我承認還是一種嘗試，錯誤時再改正。不過「山海經」和「穆天子傳」這兩部書，我確認其對古代中國有所說明；多少年以來，牠們均爲一般所忽略，卑視，總算是古代中國研究範疇裡的一點不幸。假使時間和事實許可的話，我打算對這兩部書另作以詳細的考訂和編注，使古代人從神祕的外衣中解放出來。

### ◎ 圖騰制度存在的形跡

原始時代的人類，在中期野戰時代的部落組織中，每個部落都有一個動物或無生物作爲其部落的名稱，這在還停留在這一時代的澳洲土人中，能找出牠的標本來；而在世界其他進步或落各民族中，也是或多或少的還保留其形跡。在初期野蠻時代的原始群團，是否業已發生這種圖騰標誌的習慣，這到現在是很難正確知道的。

這種圖騰的名稱在最初大概是因爲某一部落以某種動物爲其食物的主要來源，而被其他部落給她加上的一種標誌，如食蛇部落便被呼爲蛇圖騰，食「三青鳥」的部落，便被呼爲「三青鳥」圖騰，食「龜」的部落，便被呼爲「龜」圖騰等是。後來部落的本身，正式以外人替她加上名稱爲其部落的名稱的時候，他們便漸漸禁止吃食作爲本圖騰名稱的動物，但對其他部落的吃食，是不加干涉的。從而他們是這樣在意識着，認爲他們的祖先就是由作爲他們圖騰名稱的那種動物轉變過來的。這樣，圖

騰便成了一種不可侵犯的具有維繫部落成員的魔力了。因而原始人對於其圖騰標誌的重視，或者比今日資本主義國家的資產階級對其國旗的重視，還要實際。

依兩性而分級的古代社會，還是圖騰制的標本時代。在中國古代，這種依兩性而分級的社會的存在，我們在上節已明白把牠指摘出來了。

有幾種動物在中國民族的意識中，直到現在還寄與不少的神祕性。第一種是龜，第二是犬，第三是鴿，第四便是蛙。譬如在湖南武岡邵陽一帶（我特別指出這些地方來，因為這些地方的習慣，在我的生活上有更豐富的經驗。實際據我的調查，在長江黃河流域的許多地區也都差不多一樣。）至今對這幾種動物，在習慣上還是反對吃食的。照他們習慣的解釋，認為「龜」是一種具有絕對靈異的東西，人們若是觸犯牠，牠便會轉告天帝向人類降災的；「犬」是一種地的「守護神」，人們若是殺戮牠，從狗的身內流出血來，便要觸犯「地獄」；「鴿」是天的「使者」，人們不能殺戮牠的，若是觸牠的身上流出血來，那便要觸犯「天獄。」自然，這種習慣在他們現在的意識中，已是漸趨微妙了。恰好這幾種動物，在原始人工具缺乏的時代，都是容易捕獲的。因而我認為這幾種動物，必是作過中國人在原始時代的圖騰標誌並且這幾個圖騰，在原先必係較有能力的部落，所以在人們意識上所受的影響，縱如此深刻。

對中國歷史上的「龜」的問題，在這裏略為提述一下，也不是無意義的。「龜」對於商民族，是具有一種最大的神化的權威的東西。他們不僅把牠看成「神龜」，「聖龜」，並從而向牠們「龜卜」一切吉凶休咎，家國大事，都一一聽牠的取決，一若「龜」是具有察往知來，明巨悉細，有左右一



切自然界社會界的權威的東西。到周初，像在「洪範」中所說明的情形，合國王，臣僚，民衆的力量，都不能超過牠——還不能不爲牠所左右。（自然，這其中又包含着統治階級藉神道設教的隱秘。）試看如次的一段記錄：

汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮；

汝則從，龜從，筮從；卿士從，庶民從——是之謂大同；

汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆——吉；

卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆——吉；

庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆——吉；

汝則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，——作內吉，作外凶；

龜筮共違于人——用靜吉，用作凶。

「龜筮」對他們的精神支配力，這一段記錄便能完全與以說明。在他們意識中的龜的神祕性，恐怕全不是我們今日所能想像的。因而，我以爲「龜」或者就是商民族在往古時代所採用的圖騰標誌。山於這個圖騰部落後來發展成爲中國一個大民族的商旅，所以從原始還留給他們的神祕性，也就隨着其民族政治力的擴大，而傳播到了其他的民族中去——特別影響到其繼起者的周族——便成功了後代的中國人對於龜的普遍的迷信。

在中國的古代，氏族的名稱，亦幾於全都採取動物或無生物的名稱，這是一種絕對的歷史材料。先從傳說中的幾個最主要的人物說，據傳說的記載：

黃帝之族有蠃氏（國語），神農氏即神龍氏（「帝王世紀」：神農母有神龍首感而生神農），黃帝少典之族有熊氏（「譙周古史考」）和有熊氏敵對的爲蚩尤氏（「史記」等），舜之先族窮蟪氏，牛蠃氏，（「本紀」）堯之族有駘氏（「帝王紀」）。「左傳說」，「部作駘」，此說是也。后稷之族有駘氏（「詩大雅」），契之族「有娥氏」（「帝王紀」），夏之先族「牛蠃」氏。

「楚」之先族與其近親各族爲柏蠃氏，中雪氏，叔熊氏，季綯氏，豕草氏，豨龍氏（國語鄭語）。「莊子法篋篇」所記的有：鬪畜氏，祝融氏，伏義氏。

與伯益同時的有：朱氏，虎氏，熊氏，罷氏。（「虞書」：衆學益，益讓于朱，虎，熊，罷。）「左昭」二十二年所記：爽鳩氏，蒲姑氏。

屬於蚩尤氏之各族有：罷氏，熊氏，虎氏，豹氏（史稱蚩尤率「熊，獯，虎，豹」與黃帝戰。）隨着武王伐紂的有：虎賁氏，蜀氏，羗氏，黎氏（「周書」。）

屬於庖犧氏之各族有：飛龍氏，潛龍氏，居龍氏，降龍氏。土龍氏，水龍氏，青龍氏，赤龍氏，白龍氏，黑龍氏，黃龍氏。（「竹書紀年」及「竹書箋注」）

屬於軒轅氏之各族有：青雲氏，緡雲氏，白雲氏，黑雲氏（杜預，應劭，及左昭十七年）屬於金天氏（「五帝外紀」：少昊金天氏）之各族，有：元鳥氏，青鳥氏，丹鳥氏，祝鳩氏，鵠鳩氏，鵲鳩氏，鵲鳩氏，鷓鳩氏，鷓鳩氏。（「左昭」十七年）

屬於有熊氏之各族，有：（一）熊氏，罷氏，龜氏，緡氏，龜氏，虎氏，（「通鑑」：軒轅教熊，罷，龜，緡，龜，虎，以與炎帝戰。）（二）鷓氏，鷓氏，鷓氏，鷓氏，鷓氏。（「列子」：黃帝與炎帝戰

罷，龜，緡，龜，虎，以與炎帝戰。）（二）鷓氏，鷓氏，鷓氏，鷓氏，鷓氏。（「列子」：黃帝與炎帝戰

於版泉之野，帥熊、羆、虎、豹、狸，虎爲前驅；鷓鴣、鴝爲旗幟。）

「周禮秋官記」：蜻氏、雍氏、雍氏、萍氏、司寤氏、司烜氏、條狼氏、修閭氏、冥氏、穴氏、窆氏、柞氏、雍氏、喬蕪氏、翦氏、赤女氏、蠅氏、靈涿氏、庭氏、衛枚氏、伊耆氏。

究竟傳說中所暗示的某幾個圖騰共屬於某一個大圖騰氏族之內，有沒有錯誤，我們現在已無法去考正。但是作爲證明圖騰制的存在，則是無可置疑的。

「史記五帝本紀說」：「黃帝「淳化鳥，獸，虫，蛾。」我認爲這是極史的一種最重要的傳說。如果所說的「鳥」，「獸」，「虫」，「蛾」不是代表氏族的名稱，易言之，不是屬於有人格的「人」的方面的內容，「黃帝」有什麼「淳化」牠們的必要呢？即便是「其神如天」的「黃帝」，又怎能去「淳化」牠們呢？這樣問題的自身便跟於不能說明了。而且據司馬遷的意見，「黃帝」之「淳化鳥獸虫蛾」，還是由於他的威德呢。因而要是所謂「鳥」，「獸」，「虫」，「蛾」，都不過是圖騰的標誌，牠們各目的內容都包含著有一個集團的「人」的存在，問題纔能得到說明。

其次，傳說中所謂伏羲氏以龍紀，神龍氏以火紀，軒轅氏以雲紀，少昊氏以鳥紀，共工氏以水紀（「竹書紀年」「史記。」「左傳」十七年「鄭子說」。）這對於原始圖騰之存在，也有其相當說明

的。

人類對於原始圖騰的意識，一直殘留到最遠的後代，還可以反映出來。這我在前面那一段關於「龜」「鶴」「犬」「蛙」之在湖南人意識中的神祕性，便是一個例子。一九二六年我在江西，某委員有次和我所譚的一段神話，對這一方面也能有所說明。

「你信吧，人都是由生物或星宿轉變。不信，從每個人的特性中都可以看出來：你看某先生，凶猛多智，因為他就是虎狼轉變的；某先生就是狐狸轉變的，所以你總摸他不清呀！……像同志這樣格局的人，就是猿猴轉變的，說到兄弟我自己，就應該歸到星宿一類，好些人都說我是壽星脫身的。再說出星宿脫身的人，總得要特別一點，像馬克思，列寧，和本黨的總理，定然都是巨星脫身的；要不？就萬不能有那樣特別。無論何人，他的前身都不能不是一個什麼東西；要不？就定然沒有他的特性。你看，像共產黨的同志，依我看，大概都是一班天上的躁鬧星，共產黨的普通黨員同志，那更無疑是多少時代積下來的無數冤鬼。本黨同志，就大抵都是五行定位的星宿湊成的。」

這樣原始時代殘留下來的意識，在中國農村裏還很普遍。不過「人」本來都是精蟲和胚卵的結合物，這並且上肖皇帝，大總統，委員長，書記，主席，總司令，下至農民，工人，流氓，甚而一切生物，都沒有例外，這是應該聲明的。

在中國今日的姓氏中，也保留着不少的原始圖騰名稱的遺跡。如馬、牛、羊、豬、鵝、鳥、鳳、梅、李、桃、花、葉、林、河、山、水、雲、沙、石、毛、皮、龍、馮、蛇、風、……等等便是。

在女子還沒有把她自己的姓氏爲其子女的姓氏以前，圖騰標誌便是圖騰中成員共同的名稱，又是其成員各人的名稱——實際在這時候，與其說作名稱，不如說作標誌妥當些。在傳說中的中國古代人物，如太昊伏羲氏，少昊金天氏，炎帝神龍氏，黃帝有熊氏……等，所謂「太昊」，「少昊」，「炎帝」，「黃帝」，和所謂「天皇」，「地皇」，「人皇」同是後人的有計劃的製造品，形跡很顯然。

由「太」而「少」，由「炎」而「黃」，和由「天」而「地」而「人」是如出一轍的。所謂「皇」，所謂「昊」，所謂「帝」，猶如今人之所謂含有「崇高偉大」，「至尊無上」之意義的抽象名詞；「皇」和「帝」就不過是人間社會中的立於一尊的至尊無上的抽象名詞，「昊」則更是統立宇宙，立於一尊的至尊無上的抽象名詞。這部不是原始人所能意識得到的。他們製造出一個「天皇」來了，便不難連帶就造出「地皇」和「人皇」來，因為這還是他們常識中常意識到的所謂「三才」；從而便不難連想到「太」以至於「少」。從他們的時代之所謂「白帝」，「黑帝」，「赤帝」，「火德」，「水德」等等的胡說，便不難連想到「炎」和「黃」。「帝」和「皇」（王）尤其是商、周、秦和商、周、秦以後的現成品。有人間社會的「帝」和「皇」作底本，便不難推論出「神」間社會的「昊」。因而所謂伏羲氏、金天氏、神龍氏、有熊氏，在最初不僅是其氏族的名稱，而且是其每個成員的名稱。但是後人關於古代部落氏族的一些傳說或關於某一氏族之或個成員的一些傳說，反映到他們的階級社會的意識中，不製造出一個特定的人出來作代表，在他們是難於說明的，甚而在他們為階級社會之代言人的立說的必要上，更不能不需要去製造出異於常人的「帝」「皇」和「昊」出來。但是就是和某一氏族或部落結合的傳說，也未必就是屬於某一氏族或部落的事實的遺傳，不過這種傳說的來源，總有其如此一個或一群相當的主人，便是可能的。

氏族之原始的圖騰名稱，到後來便漸次為個人的名稱或地名所代替了。如傳說中「有豸氏」之轉換為「陶唐氏」，「牛嫫氏」之轉換為「夏氏」，便都以地名而代替了原來的圖騰名稱。所以莫爾甘說：

：「當家系轉入男系，或者比此還早的時候，氏族的動物名稱就被拋棄，而代之以個人或地方的名稱，似乎是可能的。」（前揭莫著）

在中國傳說式的記載中也會說過：「太古至德之世以物紀，至堯舜以德紀，降及後世，以人或地紀」。這對於古代氏族名稱的變革，還不會顛倒歷史的次序。

我對於野蠻時代之中國社會的探究，暫此停止。由於十分受着歷史材料的限制，使我無法去避免粗略。但是我的目的只在把不同時代的結合在一起的又穿上了一件神祕外衣的神話傳說各還原主，並指明中國人也同樣經過這麼一個時代，絕不能說即此就能把野蠻時代的中國社會解剖了；因為誰也不是瘋子，便不會誤認神話傳說能對歷史作圓滿的說明。這是應該聲明的。

## 五 傳說中之「堯舜禹」的時代——母系氏族社會

「尚書」中之「虞書」「夏書」以及「商書」和「周書」的一部份，全係後人偽造，這是無問題的。從其所包含之大一統思想和倫理思想去考察，又似乎是出於孔子或子夏之徒的「手筆」，這雖然還不能判定，但係出自儒家的偽造，是能判定的。不過偽造雖屬出自偽造，又斷不是無中生有的偽造，必然也有其神話傳說作張本。從他們的偽造文書中，把原來神話傳說的部份抽出來，再加以整理，這是我們對古代中國研究的一個必要工作。因而在這裏，對於尚書偽造部份之為何人偽造以及偽造於何時的考辯，便無十分必要。「堯舜禹」這三位「聖人」之爲神化的人物，我在第二篇已指摘過，要證明他們的非神化，除非地下有所發現。

### A 母系制度存在的依據

母系制度的主要特徵，子女屬於母的氏族，以母的氏姓爲氏姓，是男子出嫁，女子娶夫。在中國傳說式的記載中，關於母系制度的史料，雖然不算充分，但是還够說明。

「春秋公羊傳」說：「聖人皆無父，感天而生。」（轉引自李泰芬「西周史徵」）「尚書大傳」鄭注云：「王者之先祖，皆感太微五帝之精以生。」這種傳說，大概因為後代的帝王追溯他們의 男系世系，一溯到母系時代，便無法去追敘，因而輾轉反映出這類傳說來。所以感天而生之類的神話，無疑是母系時代的傳說。在中國的典籍中，這類神話甚多。

「太昊庖犧之母，居華胥之渚，履巨人跡，意有所動而生太昊。」（見「今本竹書紀年」，「孝經鈎命決」，「詩」，「含神霧」，「太平御覽」等書。）

帝摯少昊母女節，見星如虹，下流華渚，既而夢接，意感生少昊。（見「今本竹書紀年」，「宋書」，「符瑞志」，「文選」引「春秋元命苞」等書）

炎帝神農氏，母安登遊華陽，有神龍首感之於常羊，生神農。（見「春秋元命苞路史」注引。）黃帝母附寶，見大電繞北斗，樞星光照郊野，感而孕。（見「今本竹書紀年」。詩「含神霧」

——「初學記」等引。）又：附寶出，降大靈，生帝軒。（「孝經鈎命決」——「御覽」引。）帝顓頊高陽，母見搖光之星，貫目如虹，感已於幽房之宮，生顓頊於若水。（見「今本竹書」，

「山海經」，詩「含神霧」——「初學記」等引。）帝嚳姬姓也，其母不覺，生而神異。（「帝王世紀」）

堯母慶都與赤龍合昏，生伊耆堯也。（詩「含神霧」——「初學記」引。及「春秋合誠圖」——「御覽」等引。）又：母爲慶都，生於斗維之野，及長，赤龍感之即生堯（「今本竹書」）

舜母見大虹感而生舜。（「今本竹書」）又：帝舜母縱華，感樞星而生舜。（「尚書帝命驗」——



「初學記」引)

女媧得意交而吞，因而孕妊，產高密。(「吳越春秋」)

女節接大星而生朱陽。(「帝繫」)

赤龍感女媧。(詩「含神霧」——「北堂書鈔」引)

禹母見流星貫昴，夢接意感，既而吞神珠而生禹。(「今本竹書」。「孝經鉤命決」——「御覽

」引)又：女媧吞靈寶而生禹。(「吳越春秋」及「論衡」)又：「禹」母修已再行見流星，意感

粟然，生娥戎交禹。(「尚書帝命驗」，「御覽」引)

簡狄吞玄鳥之卵而生契。(「今本竹書」，詩「玄鳥」及「長」發，詩「推廣災」——「古微書

引」，「尚書中候」——「御覽」引)

棄母履巨人跡，感而生棄。(「今本竹書」，「詩閔宮生民」，「尚書中候」——「詩正義引

」，「春秋元令苞」——「御覽」等引)

這種傳說，如果加到男系氏族社會成立後的人們身上去，便屬完全附會。就是屬於男系社會以前

的，也或係出自一個來源，而經過附會纔把範圍擴大了的，這都有可能。因而所謂「扶都感黑帝而生

湯」(「今本竹書」。「春秋元令苞」——「禮記正義」引)「蒼蠶稷有感生昌」(「尚書中候」——

「詩正義」引)「合珠吞赤珠而生劉邦」(詩「含神霧」——「藝文彙聚」引)「孔子母和黑帝交而生孔

子」(「春秋演孔圖」——「藝文彙聚」引)「論語撰考」——「禮記正義」引)這無疑都是漢代陰陽五行

之織障家們有意的附會。因為就是在湯的時代，不僅男系制度已完全確立，而且一夫一妻制也已完全

確立了。(一)這到專論殷代社會時，還要說明的。

子女之屬於母的氏族，我們在如次的一些傳說式記載中可以推究出來。

「堯初生時，其母在三阿之南，從母所居而姓。」（「史記索隱」皇甫謐語。）

「舜母生舜於姚墟，故姓姚氏。」（同上。）

「后稷母有豳氏女，稷亦封於豳。」（「吳越春秋」）

「厥初生民，時維姜嫄。」（詩「大雅」）

這就是在說明「堯」以他母的氏族爲他自己的氏族，「舜」以他母的氏族姚氏爲他自己的氏族，

「稷」以他母的氏族豳氏爲他自己的氏族。在傳說式的記載中，關於所謂「禹」，「益」，「契」等，也都有和這同性質的傳說。

男子出嫁的習慣的傳說，也很普遍。「周禮」有：「凡娶，判妻入子。」「凡嫁子入妻者」的傳說。前者說由娶而「入子」，如果這「入子」的事情不同「娶」聯繫在一塊，我們還可解釋爲「收養子」的說明；但是「入子」而以「娶」的手續去行使，便當然是娶婿。後者更是無疑義在說「嫁子」。這便是說，自己的女兒要從其他族氏中去娶進夫來，自己的男兒，便要嫁出到其他族氏中去作婿。我想，像這一類傳說，斷不是儒家和所謂其他的諸子百家，能憑空製造得出來的。我這種解釋，恐怕誰也沒有駁辯的餘地吧？儒家式的牽強附會，在二千年前的屈原就已經對這個問題提出抗議了。他說：

「簡狄在台，嚳何宜之？」（「楚辭」：「天問」）

「閔妃匹合，厥身是繼，胡百嗜不同味而快鼃飽？」（同上）

「堯不姚告，二女何親？」（同上）

「禹焉得彼畚山女而適之於台桑？」（同上）

他的第一問是說：簡狄始終都住在她母方的台氏族中，嚳何能得而娶她呢？第二問：閔妃求配偶，明明在爲她自身的血統承繼，何解後人不顧事實，都任意去說東說西呢？第三問：堯如不告於姚氏，怎能就把舜請到他自己這方面來和他的二女結婚呢？第四問：畚山氏女明明始終都住在其本氏族所在的台桑，爲治水而經過其地的禹，怎能去同她講戀愛而至發生肉體的關係呢？二千年以前的人，因爲不知道有男子沒嫁和子女歸母方的氏姓的習慣，所以他看見當時儒家和其他人所說的，只知和事實不符，但是他自己也不能去找出一個正確的解釋來，於是便只好把問題根本推翻。這在屈原的當時是不足怪的。好在儒家也若隱若顯的留露下一隻馬脚。他們說舜賓於二女；禹娶於畚山氏，禹的發跡也從畚山氏，禹常會諸侯於畚山，畚山不啻成了禹的根據地。照他們的意思，前者也是說舜入贅於二女，後者也無意中就在說明禹始終住在她妻的氏族中，並且還享有他妻的氏族的權利。這樣問題便十分明白了，若是在男系的氏族中，男子要充任他父方氏族的基本成員，也只能享受他父方氏族的氏族權，在他妻的氏族中是被排斥的。在母系的氏族社會中便恰恰和此相反，男子不能享有其本氏族的氏族權，反之，在他妻的氏族中到有可能；女子纔能算作其本氏族的基本成員，能充分享有其本氏族的氏族權。所以程述「考信錄」說，「上古無傳子之事，」便是母系社會的一種傳說。

男子出嫁的形跡，在如次的傳說記載中，也可以看出來：

舜象兄弟，舜屬有虞氏，象屬有庠氏（或有鼻氏）。（「春秋元命苞」——「御覽」引）

黃帝之子二十五人，其同姓者二人而已……四母之子別爲十二姓。凡黃帝之子二十五宗，其得姓者十四人爲十二姓：姬、酉、祁、已、蹇、箴、任、荀、僖、姁、假、佼是也。」（「國語晉語」四）

「祝融之子分爲八姓，已、庚、彭、姜、炫、曹、斯、辛。」（「世經」。）

舜之子孫分爲十二姓：胡公，陳袁氏，威氏，魯氏，慶氏，夏氏，宗氏，來氏，儀氏，司徒氏，皆媯姓也。」（同上）

太史公三代世表謂堯舜禹稷皆出黃帝，「稷契堯同父，」但各異姓。（「潛研堂答問」）

「晉語四」條，自己所記內容就很是矛盾，不過這正是神話傳說的本色。我們可以不過問。

兄弟不同姓，這正是因爲他們要出嫁，只看他們嫁到那一氏族去，他所生的子女，便是以他所嫁的那一氏族的姓氏爲姓氏。因而兄弟到未必不同姓，祇是如果兄弟各嫁給一個相異的氏族，則兄弟的子女輩就各爲一個姓氏了。「同姓者二人，」就是因爲兄弟中有兩人同嫁給一氏族。「舜」「象」各屬於一個氏族，就是兄弟各出嫁給一個氏族的說明。附帶說一句，兄弟不必集團出嫁，而可以各自出嫁給一個氏族，這正所以別於彭那魯亞的對偶婚的特色。

其次，史記稱「二女妻舜以觀其內，九男與處以觀其外，」這除非是舜出嫁到他妻的氏族中去，要想和他的小舅子小姨子們常常厮混在一起，是沒有可能的。

因而傳說中之所謂「堯」子「丹朱」，「舜」子「商均」，「鯀」子「禹」等等的神話，在母系社會時代，「丹朱」不僅不能算「堯」的本姓氏的兒子，他而且在「堯」的妻的氏族中，也還要嫁出去的：「禹」之於「鯀」，「商均」之於「舜」，也都是同樣的。所以「鯀爲崇氏」，「禹」反

爲「翁山氏」；「堯」爲「陶唐氏」，「丹朱」反爲「有扈氏」；「舜」爲「虞氏」，「均」反爲「商」氏的傳說，就能够得到說明。同時「丹朱」之不能繼「堯」，「商均」之不能繼「舜」，「虺鯀」而「禹」不以爲意，也便能够得到說明了。

只要這些根本問題得到說明，因而顧頡剛先生根據「帝繫姓」等各書推論出來的「舜娶會祖姑」那一問題，去反證「帝繫姓」各書之爲無根據的穿鑿附會，便似乎不能成立。自然「帝繫姓」各書之由於穿鑿附會而成，那似乎是無問題的，不過牠們又包含有古代的傳說，也恐怕不能否認。「舜」和其會祖姑結婚，在母系時代是可能的。因爲他的會祖或其會祖父以前的「男系」祖先如所謂「昌意」出嫁以後，他的原來的本氏族對他出嫁後的世系是不存注意的。從而「舜」和他的會祖姑，根本也便各屬於相異的姓氏。如在我們現在的男系社會中，嫁出之高祖姑的六代後的孫男，又回頭來和高祖父三代後的孫女結婚，這完全是可能的。這兩種情形的內容，完全可作同一的說明。

從而顧先生說：

「因爲姜嫄與太姪兩個女性，如都認爲帝嚳的後嗣，則棄與文王兩個男性，便不能承認其爲直系の子孫。娥簡與扶都兩個女性，如都認爲顓頊的後嗣，則契與湯兩個男性，也便不能承認其爲直系の子孫。」

這到沒有問題，而且是正確的。自氏族社會成立以後，直至「文明時代」的現在，兄弟和姊妹的子孫便必須屬於各異的氏系。不過在母系時代，以女子爲本族的直系承襲，男系時代，則以男子爲本族的直系承襲，只有這點分別。

## 對偶婚存在的形跡

傳說之關於舜象和娥皇女英的神話，有如次的一些主要記載：

「眩弟並淫，危害厥兄，」（「楚辭」：「天問」）

「象入舜室，舜在床蓐」象曰：琴朕，干戈朕，二嫂使治朕棲，」（「孟子」）

「娥皇爲后，女英爲妃。」（註一）（「劉向：列女傳」）

「帝舜娶於帝堯之子，謂之女嬭氏」（「帝繫」）

「象乃止舜宮居，鼓其琴，舜往見之，象鄂不澤。」（「史記」）

「娥皇無子，女英生商均。」（「世紀」及「皇甫謐語」）

「帝俊生季釐。」（「山海經」）

「舜有子九人。」（「呂氏春秋」）

「娥皇爲舜正妃」（「朱子集注」）

「帝俊妻娥皇。」「有女子名曰羲和……羲和帝俊之妻。」（註二）（「山海

經大荒南經大荒西經」。）

（註一）大戴「禮記」作倪皇女嬭。索隱：女英作女嬭。

（註二）曾從多數學者意見，以舜，瞽，浚，俊爲一人。

「帝嚳有四妃：元妃姜嫄生后稷，次妃簡狄生高，次妃慶都生放勳，次妃常儀生帝嚳。」（《帝王紀》）

「釐降」二女於嬀汭，嬀於虞。」（《虞書》）

「舜娶堯二女曰娥皇女英。」

從這些傳說中，我們可以抽出三點真像來。

第一，從「眩弟並淫」「二嫂使治朕棲」，「象乃止舜宮居」來看，是「娥皇，女英」姊妹和「舜象」兄弟實行共夫和共妻的性交關係。

第二，從「舜娶堯二女」，「舜室」，「舜宮」，「娥皇爲舜正妃」，「娥皇爲后」，「舜娶於堯之子曰女匿氏」，「羲和帝俊之妻」的話來講，一方面「舜」是「娥皇」（或女英）的主要之夫，「娥皇」（或女英）是「舜」的主要之妻。

第三，「舜」本來是「有子九人」的，但是大家只承認「商均」（或季釐）是他的兒子；和他有性交關係的妻，不祇是「娥皇，女英」倆，而是有「四妃」。

郭沫若先生只看見第一點的事實，所以他說是彭那魯亞婚姻制度的一種傳說。要沒有第二第三兩點的傳說相關聯，郭先生的解釋，纔能算作正確。可是一把這三點事情統合起來看，便只有對偶婚纔能與以說明。

古人因爲不懂得「對偶婚」的內容，所以同是一種傳說，便作出互相矛盾的說明來。他們不解對偶婚的內容，正是每個婦人都有她的一個主要之夫，同樣每個男人也都有他的一個主要之妻；男人並不能禁止他的主要的妻和其他男人去行性交，因而「象乃止舜宮居」，毋寧是他當然的權利。同樣，

每個婦人，也並不能禁止她的主要之夫去和其他的婦人行性交，因而「舜」還有「女英」甚而還有一「四妃」作他的妻，也毋寧是他當然的權利。其次，只有他的主要之妻生的兒子，纔認他作父親，這無論是否真是他自己和他的主要之妻的性交而生出來的，都可以不問而被得到承認的；反之，不是他的主要之妻所生的兒子，那怕就真係他自己和其他女人（我們可以叫作他的次要之妻）的性交而生出來的，他也不能把他們認作自己的直系孩子，他們也不肯認他爲他們的直系父親，因爲他們各有其母的主要之夫去作他們的父親。因而「舜」或實有九個孩子，而只有「商均」是他的主要之妻生的，在當時一般的習慣上，當然便只認「商均」爲他的兒子，這反而是當然的。這樣，關於「舜，象」和「娥皇，女英」的傳說的問題，便不難得到圓滿的說明了。

因而這段傳說的本來面目大概是這樣的：「舜」在他的許多的妻中有一個「元妃」，連他的「元妃」也能同他的兄弟「象」去行性交，這大概是實事；同時他的「元妃」所生的直系的兒子，或者就只有「商均」一人，若論起他的旁系兒子來，就甚而有「九人」之多，大概也是實事。這樣問題的本身，就能給戴上色眼鏡的古人弄糊塗的，何況他們是有意藉神話傳說以作僞呢。

從而：

「堯娶敬宜氏之女曰女皇，生丹均；又有庶子九人。」（「索引：皇甫謐」）

「二女妻舜以觀其內；九男另處，以觀其外。」（「史記」）

的傳說，也便是說「堯」有一個主要的妻，生出的他的直系的一個兒子叫作「丹均」；此外他還有九個旁系的兒子。這「九人」是「堯」的庶子，「堯」當然也是這「九人」的「庶父」了。在適應



於對偶婚氏族社會裏，兒子對母親的主要之夫稱爲父，稱母之同輩婦人的主要之夫皆爲庶父或諸父，這種庶父係稱他們爲庶子或旁系子，自己的直系兒子是沒有什麼庶不庶之分的。照儒家先生們的說法，「壘」因爲他的兒子「丹朱」不肖，所以纔把他的「帝位」禪給「舜」。但是他那九個「庶子」呢？難道都是沒瓜不成？先生們不惜以自己的「龍掌」把自己的「朱脣」棄得清馨。因爲他們根本不曉得母系時代孩子（男）不會取得承繼父親的習慣的許可。

總之在這時候，每人都有一個「元妃」，譬如：

「后稷之元妃曰姑」（「左宣三年」及「匈奴傳等」）

「禹」之元妃「塗山氏」女。（「史記」等書）「啓」母「塗山氏」之女。（「史記」。）

「禹娶於塗山」（「尚書」）

此外兄弟可以各自出嫁給不同的氏族，也正是對偶婚的一點特色。這，我們在上節已經指出來了。

## ◎ 部族聯合的民主制度

古代中國氏族社會組織的具體情況，我們是無法知道的。誰個部族，包含誰些胞族？誰個胞族包含誰些氏族？誰個部族組成誰個聯合？我們也無法知道。

在傳說式的「堯典」中，雖然有這樣的一段話：

「以親九族，九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦；黎民於變時雍。」

我們在「尚書」各篇以及其他許多古籍中，也能不斷的連帶着看見有所謂「九族，」「百姓，」「萬邦，」「黎民」等字樣。我們若是勉強的把她們解釋爲：一個聯合共包含着九個部族（九族，）九個部族共包含着「百個胞族（百姓，）百個胞族共包含着萬個氏族（萬邦，）每個氏族中各包含着若干成員（「黎民，」萬民，兆民，）也不是沒有可能。不過我們究竟還不敢這樣去判定。至於所謂「九族」的「族，」「百姓」的「姓，」「萬邦」的「邦，」在最初就是在意義着「部族，」「胞族」和「氏族，」那似乎不算是牽強。數目字和「黎民」那一類字的粉飾形跡，却甚是顯明。莫爾甘在他對古代希臘羅馬的研究中，曾發現有每個部族都包含一百個氏族，每個胞族所包含的氏族，也都是相等的，那一類很整列的記載。莫氏認爲那不過是立法上的說法。我以爲在上面我所舉出的一段傳說中，也就不過是文字上的排列，或立法上的說法。

不過在當時，氏族的單位，甚而部族的單位，恐怕是很多的。禮記所謂「五方之民，言語不逆，嗜好不同。」的傳說，許是實情。大概人類自達到部族形成始，愈進化到後來，血統的單位便愈要減少。這個結論，從過去的事實上追究，似乎是能够成立的；至於將來能否歸結爲一大同的人類，這便是將來的事實問題。

我們現在進而考察一下這一傳說時代的政治制度。

郭沫若先生在他所著：「中國古代社會研究」中，有這樣的一段話：

「堯舜禹的傳說，都是二頭政長。在堯未退位以前，是舜堯二頭，在舜退位以後，是舜禹二頭。堯時又有帝摯爲對。均與西印度人之二頭盟主相合。」

這不能不是郭先生的創見，雖然在大家還不會見着他這部大著前，也不是沒有人這樣推想過。不過郭先生的「中國古代社會研究」的全部內容，也恰如這段話一樣，富有創見，也富有錯誤。同時他對許多重要問題，都是一提就輕輕放過，好像在猜謎一般。

在這裏，他不說「二頭軍務總司令官」，而說「二頭政長」，這雖屬一種疏忽的錯誤，也是相當嚴重的。在部族和部族聯合裏面，政務權是屬於酋長會議。照莫爾甘的研究，軍務總司令官，除他的本職以外，有兼充僧侶，甚而兼充裁判官之職的。在易洛魁聯合中，設有兩名完全平權之軍務總司令官。而且郭先生對這段傳說，也沒有說明，無怪引起人們的誤會。

我現在進而研究這一問題，若能得出相當的結論，就算我在抄襲郭先生的意見；若果錯誤了，我將來改正。

歷史上的「帝嚳」是否就是「帝舜」？或者還是兩人？這問題在我們這裏的研究上，是不十分重要的，再爲我們在這裏只在轉神話傳說的記載，來說明古代中國曾有過這樣一種制度的部族聯合的氏族社會存在過。而且只是證明「帝舜」不是一位虛構的神化人物，但對於「堯」，「摯」，「禹」，「益」的神化色彩，我們還沒法替他們洗去，所以能證明「帝舜」是一位「人格」的人，在這裏，於問題的補益也自然有，但還不大。

在氏族社會時代，若是有位世襲酋長，部族的領袖酋長，或聯合的軍事領袖的死亡或出缺，便

馬上須要選舉繼任者——只有其他普通酋長不須選舉繼任。但是選舉權是屬於全員的，從而他們對各酋長，還有罷免權，這由於氏族的本身就是最民主的組織。他們的會議決案，在易洛魁聯合中，是這樣的一個原則：

「世襲酋長間的全場一致，爲決定一切公共問題和一切公共條例所必要。這是易洛魁聯合的根本辦法。他們確定會議各員的意見所採的辦法，可以免去投票的必要。其次，他們在會議的行動中，全不知道所謂多數與少數的原則。要全場一致，決議始成立，否則即歸失敗，會議即宣告閉幕。」（前揭莫著。）

因而「帝孛」死亡之後，補充繼任人的問題，當然只有處決於全體酋長或氏族全員；二頭中之現任的一頭「帝堯」，他當然沒有解決這一重大問題的權力，充其量也只能向酋長會議提出補選的請求，他自己或者可以列席會議。後來，「舜」之與「禹」，「禹」之與「益」；其經過的情形，當然也是同樣的。只有到「益」「啓」的時候，母系制度的連續發展的體制遇着中斷，構成歷史發展之飛躍形勢的社會大變革期已經到來，情形纔變更。大概因爲到這時，母系社會的基礎已完全搖動，男系社會的歷史因素已十分成熟，因而就爆發出一場大變革的糾紛來。兩種勢力鬭爭的結果，反革命守舊分子的「益」，被革命分子的「啓」同志，把他送上了斷頭台（「竹書」：益爲啓所殺。「天問」：啓代益作后。）

舜的被選出來的情形，有如次的一些傳說式的記載：

「帝曰：「咨四岳……汝能庸命選朕位。」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚輝陋，抑錫

帝。」曰：「有隙在下曰虞舜。」帝曰：「俞！余聞如何？」岳曰：「……克諧以孝，蒸蒸又，不格奸。」……帝曰：「試哉！」（「虞書」。）把這段傳說的本來面目揭開，便能譯成如次的  
一段現代語：

「帝攀死亡之後，堯立即通告四岳（註）各氏族酋長及其全員，請求補選繼任人。四岳各酋長接到「堯」的報告之後，便立即召集一個會議，並且還請「堯」也列席。在會議的開幕以後，他們起初總是全想不出一個相當的繼任人出來。後來他們之中的有一位酋長說：「還是從普通成員中去找個人出來，由我們公舉他來補充這一位軍務總司令官的位置。」最後他們一致的同意舉出「舜」來。「堯」看見舉出來的繼任人他並不認識，因而纔向酋長會議請問：「繼任人已由諸位全場一致的舉出一位舜同志來，我個人當然不能有異議。祇是他和我的職務關係太密切，諸位可否讓我知道他的爲人呢？」酋長會議答覆他說：「可以。他的爲人很好，並且很有能力，一定能同你合作。」

這樣問題不是很明白了嗎？這而且在專門有作僞特長的儒家大頭孟軻，也不敢把傳說的本意改變得太過火，還不能不說「堯」並沒有荐舉「舜」出來的權力，充其量他也只能向「民」和「天」去推

（註）「竹書紀年」稱「舜初巡狩四岳，」「虞書」稱「親四岳群牧。」依此，四岳明明是這一傳說時代所管轄的地域。據各種傳說所載，傳說中之「堯舜禹」以及「夏代」散佈的區域大概就不外是今日的山西南部，陝西東南部，河南西北部，及甘肅境內的一部，在這塊地域之內實包括有不少的崇山名岳。這到第八篇還要詳細說明的。

容。（但是，天！你曉得嗎？）你看他是怎樣在說的吧！

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否。天子不能以天下與人。』」（「孟子」）

「昔者，堯荐舜於天，而大受之；容之於民而民受之。」（同上）。

「史記」亦稱「堯」請「四岳」推荐他的繼任者，不分貴戚親疏。而衆皆舉「虞舜」。又稱「舜」之所以能登帝位，由於「諸侯遠方賓客」對他「皆敬」和「諸侯……獄訟者……之舜」。儒家說出於「天下之民」「朝覲，」「謳歌，」「訟獄」皆之「舜」。實際上，「舜」到並不是繼的「堯」的任，而是繼的「攀」的任；據傳說所載，「堯」舉出「舜」來之後，他自己還「坐」了三十年的「帝位。」如果「舜」是繼的「堯，」那麼，「舜」明明是被舉出來作「帝」的；「堯」把人家舉出來，自己又不肯兌現，他不是自己在發瘋吧？因而「虞書」的偽造者便只好說「試哉！」孟子也只好說：「舜相堯二十八載。」好！這一「試」就試了二十八年。真可算窮天下之大試了！

從而「堯」死了以後，便又去舉「禹」出來補充；「舜」死了以後，便又去舉「益」出來補充。選舉的手續，完全是一個公式。

「舜曰：『咨，四岳。有能奮庸熙帝之載……亮采惠疇……』」  
「益曰：『伯禹……』」  
「帝曰：『兪！咨益。』」（「虞書」）

「帝曰：『嗚呼！予上下草木鳥獸？』」  
「兪曰：『益哉。』」  
「帝曰：『兪！咨益。』」（「虞書」）

「舜崩……禹於是遂即天子位……而後舉益任之政。」（「史記」）

從「禹」「益」的當選經過中，傳說中所說他們辭謝當選的情形，也可以看出一點選舉的形跡來。

「帝曰：「吝益」。……益讓之朱、虎、熊、羆。帝曰：「俞！住哉。」」（「虞書」）

「禹曰：「朕德罔克，民不依。皋陶邁種德……黎民懷之。」帝曰：「禹……朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依，龜策協從，卜不，習吉」。禹……罔辭。帝曰：「毋惟汝諧。」」（「虞書」）

自然，這些神話傳說，內容已有很大的修改，外表上也已經著上了一件階級社會的外衣。我們只能從它們的真實的意義上去了解，纔不致受儒家的騙弄；同時也必需要去作這樣的了解，纔不致抹煞古人。在上面「舜」「禹」對話的一段傳說中，「禹」所以要辭却作當選人的本意，只是怕「民不依」，深恐落選了徒然多此一舉；他所以推出皋陶來候選，因為皋陶有「民懷之」的把握。「舜」之所以勸他當候選人，是因為「詢謀僉同」，「龜策協從」和「毋惟汝諧」，易言之，就不僅能得到「人」的大家的同意去推選，而且能得到卜筮所表達的「鬼神」的同意，尤其是因為「禹」是惟一肯和他合作的一個。

軍務總司令官當選以後，就職的手續，在傳說的記載中，也還殘留着一點形跡在。

「月正元日，舜格于文祖。詢于四岳，闢四門。明四目，達四聰。咨十有二牧。曰，食哉！」（「虞書」）

這便是在說：「舜」的就職，在一個吉日良辰，在全體酋長的隆重集會之下舉行（咨十有二牧）。同時並通知其聯合各氏族，（詢於四門闢四岳，）前來參加重典。（明四目，達四聰。）於是先舉

行宗教式的儀式（格於文祖）再行就職大典。然後舉行宴會（食哉）——宴會之後，少不了還要來一場「擊石拊石，百獸率舞」的歌舞慶祝大會。這和易洛魁聯合酋長就職的儀式子續，基本上是符合的。

若是允許我們來挿一句話。像這樣：「擊石拊石，百獸率舞。」「下管鼗鼓，合止祝歌，笙鏞以間，鳥獸跕跕。」（「虞書」）的木石相擊，人獸合舞的古代人的歌舞會，只有莫爾甘纒有機會在印第安土人中見過，這是我們那班儒家的「至聖」「亞聖，」「博學鴻儒」們能够意識得到的嗎？這總不能說是我的「牽強」「附會」吧？

他們對於普通酋長的選舉，在傳說的記載中，也會暗示出一點民主的形跡在。「虞書」中說：

「帝曰：「嚳咨若是登庸？」放齊曰：「……朱……」帝曰：「嚳咨若予采？」嚳咼曰：「都共工。方鳩僝功。」帝曰：「吁！靜言……」帝曰：「咨，四岳。湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵。浩浩滔天，下民其咨。有能俾乂？」兪曰：「於！鯀哉。」帝曰：「吁！嚳哉！方命圯族。」岳曰：「異哉？試可乃已。」帝曰：「往！欽哉！」

若是我們也仿照前面的辦法，把這段傳說從神祕的外衣中解放出來，牠本來的面目便該是如次的：「堯」首先報告：略稱：「現在水災很是嚴重，把我們四岳各氏族的居地都給淹了。而水勢還愈來愈厲害，行看連山嶺高地也快要給淹了。各氏族的同志也都給我們來了報告。我們似乎應該舉出一位專負治水責任的人出來。各位覺得誰能勝任？就選舉誰吧。」

放齊：「我舉朱」。



堯：「各位再舉誰？」（嚙咨若予采？）

驩兜：「共工於我們氏族很有勞績，我舉他。」

堯：「不行！我以個人的資格反對。望你最好不提他。」

兪（大家：）「我們舉舜！喂！我們都贊成舉舜。」

堯：「不行！他，我也不同意，一則他於我們氏族並無什麼勞績，再則他又常違規約。」

岳（全體酋長會議宣佈：）「大家一致同意，暫時舉舜去試辦一下再說。」

堯：「最後已全場一致的決定舜，現在情勢很緊急，請舜同志馬上負責前去。」

我對上面這段傳說原文的意義並沒半點增加，祇是去掉一些攪雜在裏面的階級社會的色彩。如果說我是附會，那麼，這種傳說爲什麼能如此符合於印第安土人之酋長會議（其他的議事集會也是一樣的）內容與形式呢？這又是我們那班「鴻儒」們能意識得到的吧？

對於其他普通酋長的選舉，也是同樣的方式。例如「虞書」中說：

「帝曰：「嚙咨若工？」兪曰「垂哉。」帝曰：「兪！咨垂。」」

「帝曰：「咨，四岳。有能典……三禮。」兪曰：「伯夷。」帝曰：「兪！咨伯」……伯……讓

於麋龍。「帝曰：兪！往！欽哉！」」

凡此，均不過是仗神話傳說所保留下來的，古代中國氏族社會民主制度的一個影子。實際上，部族聯合在人類歷史上曾支配了一個很長時期，這是莫爾甘的研究結果，能與以充分說明的。

我們在這種民主制度裏面，看見他們無論對軍務總司令官的選舉，普通酋長的選舉——世襲酋也

當然是如此，都是如何的民主制！最後的決議，總是要全場一致纔能成立。軍務總司令官個人的意見——如果反於公衆的意見，是完全在公衆的一致同意之下而要全部被犧牲的。

因而孟子說：「堯荐舜，舜荐禹，禹荐益」的傳說，到頗有可能（註）。「益辟啓」便是勉強的附會。韓非子所謂「舜偏堯」，「禹偏舜」（「說疑」），和「史通」「疑古篇」之所謂「舜放堯」，「禹放舜」，「舜爲禹放逐而死」便屬是不會有的事情。這或者都是從「益于啓位，啓殺益」（「史通」引「古本竹書」）的傳說附會出來的。

最後我們再進而考察一下傳說中之「堯舜禹益」的主要職務。傳說中之「禹」就職以後，「舜」對「禹」的交待，是如次的一點重要事情：

「朕……耄期倦於勤，汝惟不怠，摺朕師。」（「虞書」）

他職務中之惟一的一件大事，就是「摺朕師」。當他的在職期間，他所最關心的是「蠻夷猾夏，寇賊奸宄」。他最得大家的同情爲儲家所歌訟不已而藉以發揮其大一統思想的，是他能使「蠻夷賓服」。這完全是一個軍務總司令官的本來面目——不過儒家會在他的本來面目上矇上了一層神祕以黑紗。

「禹」的上馬工作，據傳說所載：

「乃會群後，誓於師，曰：『濟濟有衆，咸聽朕命。蠻茲有苗，昏迷不恭……予以爾衆士，奉辭伐罪。』」（「虞書」）

（註）在美洲蓋尼部族中，有世襲酋長推荐繼任者的事實。（前揭莫著中譯本二七七頁）。

這段傳說雖然被後人紛飾得更厲害但是「禹」的主要供獻就在他能够打仗，並會把頑強的敵人打敗。傳說的自身，在原來，總應該有這點本意。

在傳說中，還有一次是「禹」和「益」兩位總司令官同時出馬的事情：

「三旬，苗民逆命。益贊於禹……七旬，有苗格。」

這是顯然的在意義著：「戰事繼續了三十日之久，還不會使苗族屈服。後來「益」總司令官向「禹」總司令官提議變更戰略，並取得「禹」總司令官的完全同意。因而戰爭繼續到七十日的時候，「有苗」氏便終於屈服了。」我以為，大概在這一傳說的時代中，曾有一次或數次較大的戰爭，所以關於戰爭的神話，纔能被傳留下來。「五經正義」有「虞有三苗」，「國策」也有「舜舞有苗」的傳說。「苗民」屈服的傳說，各書中散見很多。這——軍事職務——也符合了印第安人之軍事領袖的一點特色。

在氏族社會時代，若是在聯合的鄰近或雜處在聯合區域內的其他氏族，不接受他們的要求來加入聯合或離開他們認為於他們有妨礙的地帶，便往往能成爲古代戰爭的原因之一（註）。戰爭只要一開始，便必須在如次的兩個情形之下纔能結局的：其一是達到交戰氏族一方面的完全屈服；其一是相持下去，或至於交戰之一方進而雙方的氏族，因不斷的戰爭與仇殺而歸於消滅。這在莫爾甘的「古代社

（註）在或種必然情勢下面，歷史上會有這種事實存在過。但是讀者不要誤會，部族聯合的本身與其說是基於一種理想的政治的企圖，不如說是由於社會生產力發展到一定階段，由於氏族的血統關係之自然的發展而達到完成的。

會」中，不祇是提過一次。

我們在這裏，還該附帶提出三件事情。其一：

在這一傳說時代的人物，大抵都是傳說中之各氏族的酋長。他們都是一例的被稱爲「后」，在「國語」「左傳」以及其他許多古書中都於他們的名字之上附一個「后」字，如「后稷」，「后夔」「后羿」，「伯夷伯益二后」，其例甚多。又稱「共工，烈山，均有天下」。「后羿，有窮國君也。」其例甚多。

其二，傳說中之主要人物如「堯」如「禹」等，在地下沒有更多的發現以前，我們還只能把其當作神化的人看。但是和他們結合着的傳說，並不能因這些人物的神化而喪失其真實的背景：相反的，這些人物如果真是神化的人，則他們到是因爲先有神話傳說的張本而後纔被選造出來的。再則，如果他們是神化的人，傳說中所載和他們有關係的氏族，却未必是虛構的。如陶唐氏，「左哀六年」說夏書曰：「惟被陶唐，帥彼天常，有此冀方，今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。」又荀彛曰：「荀之祖在「堯」時爲「陶唐氏，」在「夏」爲「豳龍氏，」在商爲「韋顧氏。所以在古代，其有「陶唐氏」這一氏族，便該是確實的。這一傳說時代的氏族，到第九篇還要詳細深究。

其三，「尚書大傳定本傳」，一、釋「堯」象刑說：「古人不用體罰，惟於犯罪者之衣服上，加以識辯標誌，以示某種懲罰。」這似乎是事實。因爲在莫爾甘的美洲土人研究中，就見過和此類似的處置犯人的辦法。「虞書史記」等說「流共工於幽州，放驩兜於崇山……殛鯀於羽山。後一點或者，就是把犯人逐出於氏族團體之外的一種傳說。在美洲土人中會有這樣的一種習慣：氏族成員犯罪過重

者，就共同議決把他逐出於氏族團體之外，但絕不施用笞打和殺戮的刑罰；被驅逐者便陷於漂流無歸的苦境中，有因漂流而致死者。前二點，或係處罰違背公約之聯合內某氏族的一種傳說。

## D 這一傳說時代之社會下層基礎

在這裏，先提述一下這一傳說時代的世紀。

現在先把古今中外的學者對中國社會歷史經過年數的推測，略舉數說：

- (1) 「天開地闢，至春秋獲麟之歲，二百二十六萬七千年。」（「春秋元命苞」）
- (2) 「伏羲以來，三十餘萬歲。」（「列子」；「楊朱」卷七）
- (3) 周口店發現之人類牙骨，為五十萬年前之中國人牙骨。（地質調查所）
- (4) 在內蒙鄂爾多斯黃土層下沙礫層中發現之舊石器時代實物——皆石英質，與法國所發現之舊石器類似。為五萬年前之遺物（「北京歷史博物館叢刊」第一年第一期）
- (5) 仰韶各期所發現之新石器時代實物（沙井，寺窪，辛店有銅器連同出土——呂）為五千年以上之遺物。（見安迪生：「中華遠古文化及甘肅考古記」等。）
- (6) 太昊在位一百一十五年——神農在位一百四十年——軒轅在位一百年——顓頊在位七十八年——帝嚳在位六十二年——帝堯在位一百年——帝舜在位五十年——夏自禹至桀共十七世合四百七十一年——商自湯滅夏至受共二十九王合歲四百九十六年——周自武王伐殷至隱王十六

年共三十六王合九百六十三年。自太昊至周隱王十六年共約二千五百六十五年，自堯至周隱王十六年共約二千零六十九年。（據「竹書紀」年。）

(7) 德人法基君 (A. Farkes) 在其所著「世界之中國考」(World Conception of the China) 中，根據「堯典」中之「鳥」，「火」，「虛」，「昴」四星之研究，判定這四星會出於紀元前二千二百五十四年，並判定在中國河南地方能很清晰的看見。

右錄 126 三說，我們根本便無法去信任。惟 3457 各說，皆各有其一點科學的根據，應皆存爲中國古代斷年之材料；至於其是否正確，則又屬另一問題。不過內蒙所發現之舊石器和中國民族是亦有關，至今還不能確定；安迪生君對仰韶各期出土物之年代的判定，我認爲還有問題，留到後面再說；周口店人類牙骨之年代的判定，沒有更充分的證明以前，我們還只敢存半信半疑的態度。獨自法基君的研究，能分外引起我們的一點注意。「堯典」中所見之「鳥」，「火」，「虛」，「昴」四星，在中國古代出現，應該是可靠的。法基君判定此四星之出現，爲紀元前二千二百五十四年。傳說中之堯的時代，據「竹書」及其他各書的紀年去推算，亦恰在紀元前二十二世紀之間；照現在較正確的推算，周代自武王代殷至秦代紀元始約共八百年（紀元前一〇五〇——二五〇），若以此與「竹書」所紀之周代年歲對正，則傳說中之堯的時代，亦恰在紀元前二十二世紀間。我們雖然不敢依此去作他種判定，但問題總是值得特別注意的。

現在進而考究這一傳說時代之社會下層基礎的建築，首先對於歷史所載關於各種工具之發明的傳

說，以及關於古代社會生產關係之一二傳說，略加指述。

「古者，大川名谷，衝絕道路，不通往來，乃爲窰木方板，以爲舟航，故地勢有無得相委輸。乃爲壟竈而起千里之白荷負擔之勤也，而爲作揉輪，建輿駕，服馬牛，民以致遠而不勞，爲鷲爲猛獸之害傷人……，而作爲之壽金銀鐵以爲兵刃。」（「淮南子汎論」）

「後聖有作，然後修火之利；范金，合土，以爲台榭，宮室，牖戶；以炮以燔，以亨以炙，以爲醴醕；治其麻絲以爲布帛。以養生送死，以祀鬼神上帝。」（「禮記禮運」）

「古之民，未知爲宮室時，就阜陵而居，穴而處下，潤濕傷民。故聖人作爲宮室，爲宮室之法，高足以辟潤濕，邊足以圍風寒，上足以蔽霜雪雨露。」（「墨子」）

「古者，禽獸衆而人民少。於是民皆巢居以避之，晝則食橡栗，暮極土木。……民不知衣服，夏則積薪，冬則煬之……。神農之世，民知其母，不知其父，與糜鹿共處，耕而食，織而衣，而無相害之心。」……（「莊子盜跖」）

「昔者，旻英之世，以伐木殺獸。人民少而木獸多。黃帝之世，不驛卵。官無供備之民，死不得用槨。神農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。」（「商君書」）

「古者，土無肥磽，人無勤惰……。夫謂治者，使民無私也，則天下爲一家，而無私織私耕，共寒其寒，共飢其飢。」（「尉繚子治本篇」）

「人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養……。貨惡其棄於地也，不必裁於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊

而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」（「禮記禮運」）

「古者，丈夫不耕，草木之食足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。人民少，故民不爭。厚賞不行，刑罰不用，而民自治。」（「韓非子」）

「黃帝之治天下，使民心一，民有親死而不哭。」（「莊子」）

「古之讓天下而去者，監門之饗，而不離臣虜之勞也。」（同上）

「古之所謂仕者……合群者也……樂分施者也……蓋獨富者也。」（「荀子非十二子」）

這一大堆古代共產社會的傳說，是後來的諸子百家能够製造得出來的嗎？古代人的生活境況，是他們能夢想得到的嗎？無風是生不起浪來的。

單就勞動工具的發明和演進來說，有如此的種種傳說式的記載：

「伯余之作衣也，綖麻索纒，手經指掛，其成如罔羅。後世爲之機杼勝復，以便其用，而民以揜形禦寒。古者剡耜而耕，摩屨而履，木杓而樵，抱甌而汲，民勞而利薄。後爲之耒耜鉏耨，斧柯而樵，桔槔而汲。」（「淮南子汎論」）「庖犧氏作結繩而爲罔罟，以佃以漁。神農氏作斲木爲耜，揉木爲耒；日中爲市，交易而退。黃帝堯舜垂衣裳，剡木爲舟，剡木爲楫，服牛乘馬，斷木爲杵，掘地爲臼，弦木爲弧，剡木爲矢。上古穴居，後世聖人易之以宮室。上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」（「易傳」）

神農之時，以石爲兵，禹穴之時以銅爲兵；後世作爲鐵兵。（「吳越春秋」）  
神農鑿耆之時，以石爲兵。（「越絕書」）及「太白陰經」



燧人教民以漁，伏羲教民以獵。（「北堂書鈔」卷十引「尸子」）

古之民未知爲衣食時，聖人故作，誨婦人治絲麻，以爲民衣。當是之時，堅車良馬不知貴，刻鏤文采不知喜。未知爲飲食時，聖人誨爲耕種樹藝。未知爲舟車時，聖人作爲舟車。（「墨子」）

昆吾造陶，伯鯨作城（亦作夏鯨），虞姁作舟，乘雅作駕，奚仲造車，倉頡作書，后稷作稼，蚩尤造兵，高元作室，王冰作服牛。（「呂氏春秋」）

該作服牛。（「初學記」卷二十）

「造厥者羲和，造治者蚩尤，造車者奚仲，昆吾作陶。臯陶擇荝麥以御。（「尸子」，及「廣韻」引）

神農作陶冶斧斤爲耜耰，以墾草莽，然後五穀興，以助果實。（「汲冢周書」）

黃帝命胡曹作衣。（「黃帝內傳」）

神農日中爲市。（「今本竹書」）

神農嘗百草水土甘苦，黃帝造衣裳，后稷產稻製械。（「越絕書」）

儒者曰：古者羿作弓，倕（傳說爲少康子）作甲，奚仲作車，巧垂作舟。（「墨子」）  
無勾作磬，夷作鼓，垂作鐘，雍父作杵臼，牟夷作矢，揮作弓，胡曹作冕，于則作冠，該作服牛，相土作乘馬，暘作駕。（「世本」）

燧人教民以火以漁。（「韓非子」）

古之人民皆食禽獸肉，至於神農，人民衆多，禽獸不足，於是製耒耜教民農作。（「白虎通」）

「三皇五帝篇」）

神農造瓦。（「廣韻」引「周書」）

后稷之孫，叔，始作牛耕。（「山海經」）

倉頡作書，后稷教稼穡，夔作樂，倕作弓，浮游作矢，奚仲作車，杜作乘馬。（「荀子解蔽篇」）

禹鑿龍門，身自持築函。（「史記」）

這些傳說式的記載，能給予我們說明了，中國民族工具的進化，也是由祖先之多少萬年的勞動經驗的積累而來的，並不是一開始就是文物大備，也不是天才的「聖人」之憑空創造，傳說的記載者把每種工具的發明，都歸功於某一特定之個人，這正是神話傳說的本色——牠必須要附屬於一個特定的人纔便於傳說。實際上，工具的發明和演進，乃是社會自身演進之必然的產物。傳說的記載者，既把每種工具的發明歸功於某一特定的個人，因而便又替他們作出一種解釋來。或者因為他們也知道，發明工具的人，究竟不是「神化」的「神」，而是「人格」的「人。」據他們所說：

「古人法蠶而蚌爲戶。」（「文子」）

「見魚翼而製楫。」（「名物考」）

「觀蜘蛛而作網。」（「抱朴子」）

「見穴木浮而造舟。」「見轉蓬而爲舟。」（「淮南子」）

「觀象面（而）作器。」（「古史考」）

「觀羣翟之文，乃染帛以作五彩。」（「董巴輿服志」）

「見落葉以爲船。」（「世本」）

科學自然也不能否認自然間的特殊現象，能對於人類的發明與以相當之啓發作用；但是社會自身不演進到某種程度，這種自然間的現象，對於人類發明的影響上，可說仍是無用的。在中期野蠻時代的人類，固朝夕和魚類相接者，但是他們並不「見魚翼」就知道去「製檣」，而必須到未開化時代纔能實現；人類在原始群團的時候，固亦習見蜘蛛網者，但他們並不能因而就發明罔罟，而必須到多少萬年以後纔有實現的可能；同樣，過去的人類固亦習見飛鳥者，但是飛機的發明，却必須到資本主義時代纔有可能。人類社會的進步，純由於生產工具，正確地說：生產力自身之不斷的發展，從而生產方法之不斷的向前改進。這由於其自身之不斷的向前發展，又不斷的否定其自身，從肯定中發生否定，否定中又發生否定，是這樣繼續不斷的在辯證法的進程中，展開社會全體系之發展的過程——自然，自然界的全體系也都自在於這個法則之中的。

現在進而考察這一傳說時代之生產工具和其適應的生產方法。

「舜典」說：「擊石拊石，百獸率舞。」「益稷」說：「虞賓在位，群居九讓。下管鼗鼓，合止祝敔，笙簧以間，鳥獸賡賡。」「列子」及「竹書紀年」說：「擊石拊石，以歌九韶，百獸率舞。」「禮記：明堂位」說：「土鼓篴桴箠簫，伊耆氏之樂也。」這幾段傳說，大體上均有相當之真實性。

因爲這種原始的樂器和人獸合舞的情況，絕不是後代人所能意識得到的。因而石器已應用到樂器方面，新石器在此時當已普遍的被使用，從另一方面說，在盛大儀節的跳舞會中所使用的樂器都還是石頭製的，則似乎還沒有銅器，即使有，則在生產的領域裏，也一定還沒有他的地位。「笙鏞以聞」的「鏞」是從「金」的，第一「鏞」究是指的什麼？我們不知道。第二，「鏞」究竟是後人的附會，抑有其歷史的真實性？我們也不敢判定。

「越絕書」雖然有「禹穴之時，以銅爲兵。」的傳說，我們也無法去判定其是否可靠。明薛尚功：「鐘鼎彝器款識」有銅製之「夏殫戈，」「夏帶鉤，」究竟是否「夏」物，尙有問題。即係「夏」物，爲「夏」何時物，是否與「禹」有關？（因爲禹在科學的領域中，還不會取得「人化」的資格，）更是問題。虞荔：「鼎序」云：「當虞夏之盛，遠方皆至使，九牧貢九金，鑄九鼎於荆之下。」「史記」：「封禪書」亦稱「禹收九牧之金鑄九鼎。」「漢書：郊祀志」稱：「禹鑄九鼎，象九州。」「左宣三年」稱：「桀有昏德，鼎遷於商；商紂暴虐，鼎遷於周。」所謂「九禹鼎」在中國歷史的傳說中，具有最大之普遍性；而且「左傳」「國語」等書，都還有楚王問鼎，齊侯觀鼎的記載。因而在原先會有這種鼎的存在，似乎是實事；不過這種鼎即有其物，而鑄於何時，却又是問題了。陶宏「古今刀劍錄」說：「夏禹子帝啓，在位十年，以庚戌八年，鑄一銅劍。」「靈鐵論」說：「舜藏黃金，」墨子說：「昔夏后開使飛廉鑄金於山，以鑄鼎於昆吾。」「竹書紀年」亦有與此相同之記載。傳說中之「堯、舜、禹，」據傳說所載均居於今日之山西南部，但直到現在止，我們在山西南部的銅器之發現，還不能判定其時代——自然還未有計劃的開挖。因而這一傳說時代是否已知道鑿銅，

還只能當作一個懸案。（「古史考」謂銅的發明爲在「燧人」時，「文獻通考」謂爲在「太昊」時，「史記」及「洞冥記」均謂爲在「黃帝」時，「世本」，「管子」，「呂氏春秋」均謂爲在「蚩尤」時，這當然更不足信。）

其次關於這一傳說時代之陶器的製造的傳說，在各種古籍中都很普通。如：

「舜耕歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器於壽丘。」（「史記」）

「舜伯耕稼陶漁以至爲帝，無非取於人者。」（「孟子」）

「堯飯於土簋，飲於土刑」。「禹作祭器，黑染其外，朱畫其內。」（「韓非子十過篇」）

有虞氏尙陶，有虞氏瓦棺，夏后氏尙匠，殷人尙梓，周人用輿。（「周禮」：「考工記」）

「有虞氏用瓦棺，夏后氏壘周，殷人用槨，周人壻鬻。」（「淮南子」）

在這一傳說時代，製陶術已經發明，似乎是確實的。一方面，照莫爾甘和恩格斯對工具進化的劃期，是以製陶術之發明充當了未開化和野蠻時代的分水綫；同時部族聯合，却也至早在未開化初期纔能出現的；再則新石器的使用，也是隨着晚期野蠻時代的結局而出現的。我們在前面已究出這一傳說時代之部族聯合的種種象，又已究出了這一時代的新石器之業已普遍被使用。同時爲未開化初期之終局時的東半球知道畜牧的特徵，我們緊接在這下面就要說明的。而且「黑染其外，朱畫其內」的陶器，我們在「仰韶期」出土物中已有實物發現，加之仰韶又恰巧在傳說中之夏族當時的散佈區域內。這是半點也不容我們忽視的。

畜牧之如何發生的情形；「淮南子」曾說：「拘獸以爲畜。」關於這一傳說時代之畜牧業已否存

在的問題，在「虞書」的傳說式記載中，有三句最重要的話：

「獸民析鳥獸掌尾。」

「獸民因鳥獸希革。」

「獸民與鳥獸翮毛。」

這三句話，不僅我們儒家的先生們絕對意識不到，而且是他們絕對不會了解的。可是，如果我們的美國系的學者也不肯了解，我就「當仁不讓」的來代為解釋一下。

其一，畜牧還沒有達到繁盛的時代，易言之，剛發明以畜牧為主要生產方法的時代，對於畜群的繁殖，是常寄與以過分之留意的。他們不僅替家禽和家畜的雌雄兩性，一對一對的去配合，便於牠們的交尾，受胎，使能多產小生物，或者還有用人工去幫助牠們行交尾的事情，也未可知。已經懷孕的牝獸，在將臨生產之前，就把牠從點群中分出來，免致牡獸對這種牝獸和小生物有所摧殘，對於聯卵的牝禽，也與以同樣之留意的。這恰和現在養兔子的兔子主人所作為的一樣。不過前者的目的，在為着滿足氏族全員的消費，後者的目的，則在為生產商品而生產。分別就在這裏。

其二，在他們，不僅食物的主要來源依靠獸肉和獸乳，而且禦寒的衣服，也依靠鳥獸的皮革和羽毛。所以對於鳥獸的皮革和羽毛之修理，製造，保藏，是全氏族成員所十分慎重從事的。

這正是莫爾甘和恩格斯所指出的東半球在初期未開化時代終局時的情形。

「吳越春秋」所說的關於禹的傳說：「禹居嶽山，伐木為邑。鳳凰棲於樹，鸞鳥巢於側，麒麟游於庭，百鳥佃於澤。」這完全是畜牧民的一副寫真。

在這一傳說時代，還有關於種植的不少傳說。

「堯見舜於草茅之中，席隴畝而陰庇桑陰。」（「國策」：「趙策」四）

「稷勤百穀而山死。」（「魯語」）

「昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能植百穀百蔬；夏氏之興也，周棄繼之，故祀以爲稷。」（「魯語」）

「舜耕於歷山。」（「史記」）

「后稷之孫叔，始作牛耕。」（「山海經」）

「帝（舜）初於歷山，往於田。」（「虞書」：「大禹謨」）

「禹稷躬耕。」（「論語」）

「古之平治水土及播種百穀者衆矣；惟勾龍兼食於社，而棄爲稷神，易代奉之。」（「五帝篇，孔子語」）

「舜自耕稼陶漁以至爲帝，無非取於人者。」（「孟子」）

「堯聘棄，使教民山居，隨地造區，研營種之術……乃拜棄爲農師，封之台，姓姬氏。」（「吳越春秋」）

「帝曰：棄，黎民阻飢，汝，后稷播時百穀。」（「虞書」：「舜典」）

「詩：生民」篇對於「后稷」經營種植的情形，記載的很詳盡。「詩：「生民」是周初的作品，可信的成分當然是有點的。不過「棄」和這一傳說時代，關係究竟怎樣，我們還難作一正確之判定。

關於這一傳說時代之有種植的傳說，雖然隨便一鈔就有這麼一大篇；但是究竟是否真有農業，而成為對東半球其他區域的一個例外？這是我們不敢據這些傳說來下判定的。但是照仰韶出土物去研究，有印有布紋的陶器，有用作種植的石鋤和石耨，又發現有穀粒，仰韶又正是新石器時代。因而無論仰韶和這傳說中之「堯、舜、禹」的時代有無關係，而中國在新石器時代已知道種植，便是確實的。同時我們在山西又發現用人工割裂過的半個鹵子，並與其同時出土物去判斷，是與仰韶同系統的。發現的地方，又恰在傳說中這一傳說時代散佈的區域內。因而，在這一傳說時代，確實已知道種植。

但是在這一傳說時代雖已知道種植，却也還是發明種植的最原始的時期。因為從下面的幾段傳說看，他們在當時還是一種游牧民族，纔開始營定居。這而且又是符合歷史自身的邏輯的。

「舜……三徙成都，至鄧之虛，而十萬家。」（「莊子」：「徐無鬼」）

「五服三就，五流有宅，五宅三居。」（「舜典」）

因而知道種植的事情雖是確實，也還是纔「開始定居，隨地造屋。」纔第一次去「好營種之術。」從這一傳說時代之諸種特徵統合起來觀察，我這個判斷，似乎是不會錯誤的。

適應於這種生產方法的社會，是氏族共產制的；無論是酋長，以及擔任一切公務的人，都須自己從事勞動，不勞而食的事情，是不容存在的；而且大家的生活的享受，在物質上——從而精神上，是完全平等的。所以傳說中說：

「堯於是乎股無胈，脛無毛。」（「莊子」：「胾篋篇」）

「（禹）跡無快，脛無毛，沐湛雨，櫛湛風。」（「莊子」：「天下篇」）



「當堯舜而天下無鵜。」（「莊子」，「秋水篇」）

「聞堯無三夫之分，舜無咫尺之地。」（「國策」：「趙策」三，「聯秦語」）

「堯見舜於草茅之中，芾隴畝而廢庶桑陰。」（同上「趙策」四。）

「黃帝能成命百物，以明民共財；顓頊能修之。」（「國語」：「魯語」）

「古之讓天下而去者，監門之養而不離臣虜之勞也。」（「韓非子」）

「舜勤民事而野死。」（「國語」：「魯語」）

「稷勤百穀而山死。」（「冥勤其官而水死。」（同上））

「禹之王天下也，身執耒耜以爲民先。股無胈，脛不生毛。雖臣虜之勞，不苦于此矣。」（「韓

非子」）

「禹……非飲食……惡衣服……卑宮室，而盡力乎溝洫。」（「論語」）

「禹稷躬耕。」（同上）

「禹葦柳桐棺。」（「吳越春秋」）

「舜自耕、稼、陶、漁，以至爲帝無非取於人者。」（「孟子」）

「（無）余始受封，人民山居。雖有鳥田之利，租貢纔給祭祀之費；乃復隨陵陸而耕種，或逐禽

鹿而給食。無余質樸，不飾宮室之飾，從民所居。」（「吳越春秋」）

「古者，土無肥磽，人無勤惰……天下爲一家，而無私織私耕；共寒其寒，共飢其飢。」（「尉

繚子」）

「老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。……貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同」。（「禮記」：「禮運」）

儒家口袋中的這些聖人，原來都是和當時一般人共同勞動，而且是「從民所居」的耕夫牧人和工匠們。他們和他們的一切氏族成員，在一切平等之下是完全自由的，「天下爲一家。」——不過他們並不是「我爲支配者你爲被支配者，我們來合成一家，」而是天下「無私織私耕，共飢共飢，共寒共寒，」以「人民共財」的「一家。」因而在這樣的社會裏，儒家的所謂「聖人，」並不懂他們——儒家所製造的那幾位，他們同是耕夫，牧人和工匠，同時也可以說他們同是「聖人。」後來的階級社會中之人剝奪人的不平等的現象，自始就非他們所會夢想到的——自然，由古代共產社會演進到階級社會，原是一種進化。儒家從古代傳說中所摘着的那個「大同社會」的影子，就是這樣。實際上，到真是「大同」的，祇是一到了儒家的口裏，便成了對階級社會與以支持的說教的麻醉品——原來的內容完全給修改過了。儒家把古代社會的內容修改，而作爲其階級的御用品；然而今日的冒牌唯物論者，又何嘗不是如此呢？所以凡是統治者階級之代言人的口中，是絕對不許說真理的，這猶之乎狗嘴裏不容有象牙一樣。

## 六 傳說中的「夏代」——男系本位的氏族社會

### A 社會一大變革期的到來——由母系氏族社會到男系氏族社會的轉變

「堯舜傳賢，禹獨傳子。」「堯舜皆傳賢，及禹而德衰，不傳賢而傳子。」「丹朱之不肖，舜之子亦不肖；禹傳之啓，而啓獨賢。」這一類傳說，在中國的歷史上，不惟普遍的記載着，而且在智識分子中最普遍的流傳着。像這類流行甚廣而入人甚深的傳說，在歷史的本身上，應有其相當之根據。不過傳說中之「禹」傳子的事實，照我看來，到不是「禹」的「德衰」，也不是「啓」的「賢」，而是社會自身的一大變革。「堯舜傳賢」也並不是「丹朱」和「商均」的「不肖」，而是在當時的社會，傳子的習慣還不會存在，正確的說，在當時還不會獲得實現這一習慣的物質因素之相對的存在——即使作為這種變革之物質的因素的東西已開始發生，但若仍不會達到一個相當的存在，新的秩序仍然無實現之可能的。馬克思說：

「我們不能拿變革時代的意識來判定這變革時代，恰恰相反，這種意識還得從物質生活的矛盾

——社會生產和生產關係間之現存的衝突來解釋。當社會秩序中還有容納舊生產方法之發展餘地時，舊社會的秩序還不會消滅；產生新的較高生產關係的物質因素，在舊社會的母胎中業已成熟，或至少已在發展的過程中的時候，新的較高的生產關係，纔能實現」。

不過在古代階級關係還不會存在的社會中，基於物質條件的發展所引起之變革的結果，不是階級的剝削關係的轉變，而常常歸結為血統的家系關係的轉變。恩格斯在「家族，私有財產，國家的起源」的第一版序言中，曾引入馬克思對莫爾甘「古代社會」評語之如此的一段話。

「依唯物論的見解，歷史上最後決定的因素，是直接的生活之生產與再生產及其物質條件。這可以分作兩方面來說：一方面是生活手段——衣食住和其主要工具之生產，他方面是人類自身的生產——即種族的繁殖。爲某一時代及某一地域之人民所生活於其中的社會制度，是受着兩種生產形式所制約：一面是勞動力之發展，一面是家族之發展。勞動力之發展愈幼稚，牠的生產的量，從而社會的富愈有限制。那麼，社會制度愈可看出是受血統關係支配的。（點均係我所加——呂。）同時，私有財產與交換，富之差別，他人勞動力之掠奪，從而階級對立之基礎便被形成。」這裏說的很明白，社會的發展，是以勞動力的發展爲動力；但在勞動尚不會呈現爲剝削對象時，「社會制度是受血統關係支配的。」

在這裏，也不能例外，形成這一變革時代——傳說中之「禹獨傳子」的時代的物質基礎業已存在，因而即使「禹」「及老，而以啓爲不足任天下，傳之益也。」（「國策」：「燕策」），也不能不發生「啓與支黨攻益而奪之天下」（同上）的惡劇。不過他們的鬭爭，並不是因爲「益」要同「禹」

「傳賢」，「啓」要同「禹」「傳子」，「益」本來和「禹」同爲兩頭軍務總司令官的同等地位，（「楚辭天問」：啓伐益作后，卒然離孽）並不須「禹」再對他作什麼「傳賢」的；根本上而是舊秩序和新秩序的鬭爭，而是「益」的同僚者「禹」死了，他根本就不贊成由「禹」的兒子「啓」來當選補充，他還是主張維持從來的習慣，極力排斥男系的承繼。這在古本「竹書紀年」中是說得很明白的：

「益干啓位，啓殺益。」（「史通」引）

「今本竹書」亦說「益爲啓所殺。」「天問」亦云：「啓伐益作后。」這不是明明在說「益」干涉「啓」來補充他父親的位置，他們間纔發生糾紛，並且會確切發生糾紛的吧？因而儒家之所謂「禹屬益，益避啓。」便成了十足的糊說。「天下之民，朝覲，謳歌，訟獄者不之益而之啓」的內容，就是因爲新社會的因素，已經把舊社會的藩籬衝破，他們不僅已一致的把「啓」選舉出來，而且還一致的起來擁護「啓」作他們革新的領袖，並堅決一致的反對「益」的守舊。這纔是這一傳說的真實內容。

在社會的每一次變革中，一方面有革命的群眾，他方面便有舊秩序之維護者的守舊分子。在這傳說的變革時代中，由母系而轉到男系，「禹」「啓」的父子承襲，在當時的革命群眾以及今日的我們看來，無疑是由於社會自身之自然的督促而出現的。可是因爲排斥男系繼承的習慣由來已久，這種新習慣之突然出現，必然會引起舊秩序之擁護者的「益」軍務總司令官及其同一立場者之起來干涉。不過開歷史倒車的「益」軍務總司令官，究竟敵不過歷史前進的動力，結果便作了舊時代的殉葬品。

（啓殺益。）

不過一個新社會的產生，究竟不是容易的。「啓」他們把「益」所領導的反動勢力消滅下去了，不久第二個反動勢力又死灰復燃起來。「竹書紀年」說：

「王師師伐有扈，大戰於甘。」洪興祖注云：「有扈以堯與賢，啓獨與子，故伐啓，啓伐滅之。」據傳說，這一次反對「啓」的爲首的領袖，還是他的旁系兄弟呢。（「淮南子」：「有扈爲啓庶兄。」）但同血緣的一個氏族之內的流血鬪爭，在當時，似乎是不可能的。當然，反對他的，在當時，至少也得和他共屬於一個聯合之內，纔有出來反對的資格，而且旁人也是管不着的。

（恩格斯會說由母族到男系氏族制轉變的那一次社會大變革，可不經過流血的鬪爭。那無疑是正確的。而在聯合內的進步氏族與落後氏族因這種社會的大變革而引起戰爭，却也是可能的，只有同血統的一個氏族內部的這種流血鬪爭，纔是不可能。所以這與恩格斯的指示，並不矛盾。——補訂。）

從而那些天帝們，流星們，長虹們……下凡來和女人性交便產生「聖人」的「奇蹟」，到傳說中之「啓」的時候止，便都已「高飛遠揚」，在人間的社會中，再也見不着那些神異的奇蹟了——有的，只有後代識緯家們根據傳說的一二附會。自然，這不是在啓以後，就沒有母系制的矛盾；只是說，從這時起，男系已獲得支配的地位。

甲骨文的發現，對於我們的問題，便更有所證明。殷代的男系先世，在甲骨文中也能敘至矣，較史記所載，僅缺「昭明」，「昌若」，「曹圉」，還不會發現。現在把這兩說所敘出的殷代世系，比較的錄示如次，（括弧內爲甲骨文所敘出者）：

史記：帝嚳（甲骨文：兌）——契（高，兜）——昭明——相土（土）——昌若——曹圉——冥

(季)——振即核(王亥)——恆(王恆)——徵(註)(上甲)——報乙(反乙)——報丙(反丙)  
——報丁(反丁)——主壬(示壬)——主癸(示癸)——天乙即湯，唐(大乙)。

(左表據「史記」，王國維：「卜詞中所見先公先王考」，董作賓：「甲骨文斷代研究例」  
載「慶祝蔡元培先生六十五歲論文集。」)

「竹書紀年」載殷之先世，自契至湯共十四世，與「史記」亦相若。據「史記夏本紀」和「竹書紀年」所載「夏代」世系，自「禹」迄「桀」共十七世：上列表，殷之先世自「契」至湯凡十五世。周之先世，「史記」：「劉敬傳」說：「自后稷堯封之部，積德累善，凡十餘世，公劉避桀居豳。」周人自己敘述自「棄」至其建國前之先世，亦爲十餘世。傳說中又均稱「契」、「棄」、「禹」同時。因而在同一傳說時期中，彼此男系世系竟如此相當，真不能不算巧合。雖然，我們還僅能正確知道，在殷代建國以後，由甲骨文中之「命周侯」三字，得以證明殷周兩族的關係；但是「夏」殷周三族，在這「傳說時期中關係如何？我們還不敢正確的判定。可是從傳說式的記載和甲骨文對他們世系的敘述，能如彼相當，而且自「契」、「棄」、「禹」以上便不能再敘述，這似乎也暗示出，相當於傳說中之「啓」的時代，是中國社會由母系敘姓到男系敘姓的轉變時期。

男系氏族社會與母系氏族社會之主要分別，在於男系爲男系承襲，母系爲女系承襲；從而男系氏族社會產生後之惟一的標誌，便是母系承襲從而遭遇排斥，而男系之父子兄弟的世相承襲，得到堅固

(註)「史記」未列入。

的確立。男系的世系，始得明白敘述出來。從而傳說中之「夏代」的世系，據傳說所載，便得以明白的敘述出來：

后啓——太康——仲康——帝相——帝少康——帝杼——帝芬——帝芒——帝泄——帝不降——  
帝扁——帝廬——帝孔甲——帝昊——帝發——帝癸。（「竹書紀年」）  
帝啓——太康（子）——中康（弟）——帝相（子）——少康（子）——帝予（子）——帝槐（子）  
——帝芒（子）——帝泄（子）——帝不降（子）——帝扁（弟）——帝廬（子）——帝孔甲（帝不  
降子）——帝梟（子）——帝發（子）——帝履癸（子。）（「史記夏本紀」）

我們根據「竹書紀年」及「史記」所敘出之「夏代」世系，作爲信史當然還是不夠——要待地下的發現纔能判定；但作爲男系氏族社會之敘系的傳說的根據看，似乎並沒有什麼不妥當。

### 完成這一變革期的物質基礎

每個時代的變革，當然先有其物質的條件存在，這是問題的中心。

可是關於這一傳說時代之社會生產力發展的狀況和其生產方法，即關於構成社會下層基礎的建築之諸特徵，我們只能找出一點影子來。因爲所謂「夏書」，大體上全是後人仿照「商書」和「周書」各篇的公式製造出來的，從其文字的體裁上，從其所說明的時代性上都可以看得出來。其他各古書所包含關於「夏代」的傳說，照我所閱覽過的，可資引證的材料，也甚稀少。



我們在前面所舉出的關於工具的發明的傳說，有許多重要東西，都傳說是屬於「夏代」的，如「服牛」，「乘馬」，「造車」之類。如「左襄九年」所記：「薛宰曰：吾祖奚仲居夏，爲夏車正。」「竹書紀年」：「啓」十五年「商侯相土作乘馬」。便是一例。但關於這些傳說，我們實無由判斷其真偽。

「夏代」已知道製銅，似乎是確實的。我們在上篇就說過，傳說中的「夏鼎」似乎是真有其物，可惜我們現在還無法見着。在齊楚的當時，如果周室不是確切保存有所謂「夏鼎」，則他們都不是瘋子，爲什麼都那樣慎重其事的去注視呢？此其一。涇池正在傳說中之「夏代」散佈的主要區域內，我們在辛店，沙井，寺窪的出土物中，已發現銅器——而且有青銅器（據安迪生說）；但辛店，沙井，寺窪與仰韶爲同一系統之文化，已得到多數人研究同意的證明。此其二。傳說中如：

「夏之方有德也，遠方鬪物入貢金，九牧鑄鼎象物。」（「左傳宣三年」）

以及我們在上篇所舉的幾條，不能據以爲證。傳說中之「夏代」古物：如被稱爲字甚奇古之「夏楸戈」，「夏帶鈞」（薛尚功：「鐘鼎彝器款識」卷一；）與宋人所見之古鼎二枚，高二尺許，有石文三百餘字，紀「夏禹」功績，字皆紫金鈿（張懷瓘：「書錄」。）我們也不能憑以爲證。祇是「鬻子」說：「夏后開鑄鼎於昆吾，鼎成三足而方。」又宋代攷古家稱「夏代」文字「鳥篆」，「蟲篆」；而我們數年來在河南和山陝甘各處出土之銅三足鼎甚多，而且出土物上有鑄有鳥形等造像者。這是絕不容我們忽視之問題。此其三。

因而傳說中之「夏代」係金石並用時代，是暫時可以這樣判定的。

畜牧在這一傳說時代，似乎已相當繁盛。照「左哀元年」「少康」「爲仍牧正」的話來看，可以想見。每一氏族都有管理畜牧事務的普通酋長的設置，畜牧事業當然已到了極盛的時期，比之一歐民析鳥獸孳尾」的情形，已截然不同。同書又載「少康」爲「虞」「庖正」，這「庖正」應該是管理宰殺充作食品的畜類的事情。因爲在古代，工具笨鈍，宰殺畜類，或者也是一種專門技術，所以特設專人負責。因而我們可以探知，這時候已經以獸肉爲人類的主要人物。不是我過分去信任「左傳」的傳說記載，而是關於「夏少康」的一些傳說，在中國的歷史上很是普遍，因而我認爲當然有其歷史根源。而且照這一時代其他許多重要傳說所暗示之諸特徵去作統合的觀察，這種生產方法，也恰能與之相適應。再則在仰韶各期的發現中發現有甚多的家畜骨骼。如果仰韶文化和這一傳說時代有關，那更是一個鐵的事實。（這問題，我們在後面還要特別提出討論的）「楚辭」：「天問」也有一段極重要的傳說：

「該秉季德，厥父是臧。胡紘弊於有扈，牧夫牛羊。」

「有扈牧豎，云何而逢。」（同上）

「何后益作革，而禹播降。」（同上）

洪舉祖亦會這樣說過：「（有扈氏）伐啓，啓滅之，有扈遂爲牧豎。」像這樣的傳說，還可以找出許多條來。這似乎也能給予我們當時牧畜業已相當繁盛的一點影子。

而且，如果沒有這些傳說來指出其牧畜繁盛的一個影子出來，則這一傳說時代的本身，也便根本受取消了。因爲男子在生產上能進於重要地位，是以牧畜之存在爲前提的；男系社會的出現，在東半球，一般都是以牧畜之入於繁盛期爲前提。

農業種植之業已存在，我們根據上篇的研究以及在仰韶所發現之種植形跡看，似乎是可能的。因而如次的一些傳說：

夏少康「有田一成，有衆一旅。」（「左哀元年」）

「夏人之王，外鑿二十壘，蝶十七澗……道四溼之水……民乃知城郭門宮閭屋之築。」（「管子」）

的情形，便似乎有一點歷史事實作背景。不過確切的情形，究竟還是我們不會知道的。

「周禮」，「論語」，「孟子」等儒家的作品中，所說關於「夏代」的「井田制度」，除非他們所說的就是氏族社會末期的村落公社，便不能不是虛構。儒家所作出的「井田制度」的歷史的來源，我認爲不是跟蹤於古代村落公社的殘留物的反映，便必然是跟蹤於封建初期的莊園和其時的灌溉制度，二者必居其一。不過究竟是跟蹤前者抑是後者，我們到研究西周社會時去判定。他們所倡出的這種像煞有介事的制度，必有其歷史的一點根源，斷不是他們所能憑空捏造，似乎是可以判定的。

隨着男系氏族社會的成立，氏族內使用的奴隸以及家長制的奴隸經濟，就都有其存在的可能了。據傳說：

「胡終弊於有扈，牧夫牛羊。」（見前揭）

「有扈牧豎，云何有蓬。」（同上）

「啓滅（有扈），有扈遂爲牧豎。」（洪興祖）

「用於東陽黃山……孔甲迷惑，入於民室……乃取其子。」（「今本竹書紀年」）

「桀伐岷山，岷山莊王女於桀。二女曰琬曰瑛。」（同上）

湯娶於有莘氏，伊尹爲媵送女。」（「呂氏春秋」）

伊尹「與家僕雜居。」（「禮記」：「禮運」）

又「博古圖載」：齊侯鐘鐸銘，「楚辭天問」，「墨子尚賢篇」，「呂氏春秋」等書，又皆稱伊尹爲「小人」。

以被征服的氏族員或由戰爭得來的俘虜作爲奴隸使用的事情，在其時代上有其存在的可能。傳說的記載中，又給我們指示出一個影子來。因而我認爲這些傳說，似乎都有其歷史的一點事實作根據。不過傳說中所暗示的問題很是朦朧，這種奴隸，究竟是用作氏族奴隸，還是已充任了家長式的奴隸制的基石？我們無法判定。

隨着奴隸之被使用的事實的發生，婦女之被買賣的事實，便有跟着氏族奴隸或家內奴隸之同時發生的可能。

「凡嫁娶妻，入幣純帛，無過五兩。」（「周禮」）

「製嫁娶以儷皮爲禮。」（「今本竹書」）

這明顯的是關於婦女之公開被買賣的一種傳說。

莫爾甘說：

「處理俘虜之三個相續的習慣，出現於未開化時代之初期，中期，晚期三個時期。第一時期，俘虜全被處以焚燒的火刑，第二時期，以俘虜作爲供奉神靈之犧牲；一到第三時期，便把俘虜作爲

奴隸。」(前揭莫著)

奴隸的使用既已存在，便應該有約束奴隸的形跡發現。下面的傳說，似乎正是暗示這問題的一點影子。

「(帝芬)三十六年作圍土。」(「竹書紀年」)鄭注：「圍土者，獄城也；聚罷民其中，困苦以教之爲善也。」

「夏曰夏台，殷曰羑里，周曰囿圜。」(「水經注」)

在氏族社會中，只有對待奴隸和俘虜纔須用這種「圍土」，「獄城」和「臺」，對於氏族內的成員，是不容有這種事情存在的。「罷民」當然就是終日被驅使，而不得片刻休止的奴隸。若是肯讓我對這種「圍土」作一副構想畫，便可以畫出如此的兩種圖式來：一副是用土牆圍繞着的，上下周圍不發光線的土城，裏面禁閉着一些「手胼足胝」，「面目黧黑」，戴上枷鎖的人們；一副是一個寬長合度的土洞，洞門裝飾着粗笨堅牢的寨子，禁閉一些同家畜一樣被使用的可憐蟲。像這樣的圖畫，正是家長式和後來希臘羅馬式之奴主們的得意佳作。

至於族內奴隸在這一傳說時代已否發生，我們找不着可靠的材料，不敢隨意判斷。但照此一傳說時代之一的特徵講，也不是沒有發生的可能。莫爾甘在「古代社會」中說：

「當晚期未開化時代，一種新因素即貴族，有其顯著的發展。個人之獨立化與私人之大量財產的增加，這時正構成個人勢力之基礎，因而一部份人民不斷地被剝削，陷入於奴隸狀況中。而此種狀況的傾向，造成一種爲前此各人類時期所不知道的對照的情形來。」

在這一傳說時代末期之一般的情況，很接近於晚期未開化時代的情形，祇是不會有「製鐵術」之發明的根據——雖然有和緊接着（或次於）製鐵術之發明的青銅器製造術的發明——因而我不敢判定。

隨着生產方法的進步和知道剝奪他人勞動爲有利的事實的發覺，人類對於財產的觀念，便和從來兩樣而漸趨強化了。「周禮」說：

「凡過而殺傷人者，以民成之；鳥獸亦如之」。「弗辟則執之」。

「民相輕仇，則欲心興，爭奪之患起矣。橫生於一世，則民私販有儲食，私用有餘財……往世不可及，來世不可待。」（「尉繚子：治本篇」）

前者特別提出「鳥獸」損害人物之當罰的規定來，似乎在其兩方面都指示着財產私有之業已存在；同時却又似乎是關於畜牧社會的情形。後者則顯明的是對私有財產發生之初的一種意識的反映的傳留，而從已成立之後代的階級社會中，喊出「往世不可及，來世不可待」的呼聲來。這種傳說和後代人追懷往古的意識的反映，和這一傳說時代有無關聯，我們却不能正確的判定。

### ◎ 轉變後的酋長選舉制

繼着我們該提出另一重要問題——上層建築物之政治形態方面的問題。「啓」的承襲「禹」位，還是依照從來的習慣而經過選舉？抑由他自動承襲？如若這一問題不得着答案，問題也等於不會提

出；如若「啓」的襲位，不會經過選舉的手續，那就更無異摧毀了問題的本身。因為氏族社會和政治社會之政治特性上的分別，就在於前者的酋長任免，必須要經過民主制的選舉和決議，後者則不必經過這種手續。在專事的民主政治形態中之很類似於國王之酋長——這並且被許多資產階級學者所曾給予以國王之混淆的名稱的——也都是經過選舉的手續而來的。這在歷史上曾給予我們不少的例子。因而恩格斯說：

「從而在男系氏族社會制度之下的希臘人，軍務總司令官的職位，通常都傳給其長子或者子中之一人，然而也不過僅僅在表示他的子輩有由共同選舉而繼承的習慣，並不是能作為不經過民主的合法的選舉就能够得到繼承的。」

莫爾甘在其「古代社會」中，對於墨西哥「阿茲特克」族的「慕提組馬」的男系承繼，也有同樣的說明。

傳說中之「啓」的繼承「禹」，據儒家的傳說是：「天下之民，朝覲，謠歌，獄訟者之啓」。司馬遷：「史記」：「夏本紀」則謂：「天下屬意焉。」這似乎能給予我們一個暗示：「啓」還是經過共同的民主的合法選舉而繼承了「禹」的。因為在階級社會裏面，一方是無緣表現民意的，一方統治者的字典中，從來就沒有真正「民意」這個字——雖然到資本主義時代的現在，也有拿「民意」這個字來玩弄的，然而也僅僅是表面的裝飾。大概因為到傳說中之「啓」的時代，中國氏族社會，男系作為其代替母系的社會因素已充分存在，社會的飛躍的時代已經到來，因而他的父親死去以後，各氏族成員就把他選舉出來去繼承。這種從來已久的習慣之突然被打破，便引起一部份人像「益」和「有扈

氏」他們出來反對。

這種民主的形跡，在「太康」的傳說中，更表現得明白。在傳說式的記載中，太康被拒絕回任的前後經過是這樣說的：

「太康尸位以逸豫，滅厥德。黎民咸貳。乃盤遊無度，有窮、后羿因民弗忍，距於河。」（「夏書」）

他書的記載，亦均和此大同小異。

照這段傳說去解釋，是有兩個層次的。「太康尸位以逸豫，滅厥德。黎民咸貳。」是一個層次。「乃盤遊無度，有窮、后羿因民弗忍，距於河。」是一個層次。前者恍似在說「太康」的行動，已引起氏族間的不滿，他們並會「咸貳」去警告他。後者恍似在說，「太康」不惟不謹受氏族共同的警告，而且愈來愈不像樣，「乃（更）盤遊無度」於是他們乃作最後的處置共同議決罷免他的軍務總司令官的職位並交給另一位軍務總司令官「羿」去執行（羿因民弗忍距於河）。因而，這段傳說不啻明白的暗示我們：這一場大糾葛的內幕，完全是一齣罷免酋長的悲劇。

這在傳說中所載，在「太康」的五位兄弟口中的「太康」被罷免的原因和其悲慘的境況，更說得明白：

「內作色荒，外作禽荒；甘酒嗜音，峻宇雕牆。萬姓仇予，予將曷依？」（「五子之歌」）

這顯明的指出「距」太康「於河」的，是聯合各氏族全體的公意（萬姓仇予），且從而使他們去非難其兄過去的一切過失，致釀出這種悲劇來；一面又不禁生起「予將曷依？」之感。



因而莫爾甘說：

「氏族成員保有這種（罷免權——呂）權利，其重要並不減於選舉權。酋長的職位名義上雖是終身的，但因罷免權的結果，實際便只當於其行動善良的時候以內，纔能繼續任職……若有不當的行爲，喪失大眾的信任就是罷免的充足理由。當一個世襲酋長或普通酋長經過氏族會議正當手續的罷免後，即不復認作酋長，而視爲一個普通的成員。」（前揭莫著）

其次「太康」被罷免之後，「夏氏」的男系酋長世襲權，是否連同被推翻？這是值得考究的。傳說的記載中說：

「羿廢太康。而立其弟仲康爲天子。」（「孔安國語」）

「太康崩，弟仲康立。」（「史記」：「夏本紀」）

「惟仲康肇位四海。」（「夏書」：「胤征」）

各古籍中大多與此有同樣之傳說。因而「太康」被罷免之後，大眾仍選舉其「弟仲康」出來繼承，易言之，已成立之「夏」氏的男系酋長世襲權，並不因罷免「太康」而連同被推翻。

再次，氏族轉入男系後，原來之二名軍務總司令官制度，是否也隨着有所變革？這在氏族社會的本身上，本不是什麼特殊重要問題。在歷史上，兩頭軍務總司令官的制度，曾存在於美洲印第安土人之易洛魁聯合中；而一頭軍務領袖的制度，曾見於古代歐洲及「阿茲特克」之「慕提組馬。」可見關於上層建築之政治形態的東西，根本特徵，乃在於民主制度之是否存在，軍事領袖之爲「一頭」或「兩頭」是無關重要的。

但在這一傳說中之另一個主角「羿」，似乎和「太康」的地位一樣，他和太康同爲軍務總司令官。「左襄四年傳」說：

「后羿自鉅遷於窮石，因夏民以代夏政。」

「帝王紀」云：「帝羿有窮氏，未聞其姓。」

孔穎達：「疏傳」云：

「則（后）羿必自立爲天子也。當是逐出（后）相，（后）羿乃自立。」

照這兩段傳說，亦承認羿會「爲天子」或「代夏政。」「夏書」：「五子之歌」篇所說的「羿」在「距」太康「於河」的時候他已經就是「后」了。（有窮「后」「羿」，因民弗忍，距於河。）抑且不惟是「后」「羿」，而且是「帝」「羿」。他在廢「相」的時候，也是和「相」同是稱「后」的，而且他們原就住在一個地方（「太康居斟尋，羿亦居之」。見「正義」引「汲冢」古文。）因而，在未「距」「太康」於河以前，似乎是「太康」和「羿」的「兩頭」，在「太康」被罷免以後，大衆又舉出「仲康」來和「羿」配成「兩頭」，「仲康」死後，大衆又舉出「相」來，仍和「羿」配成「兩頭」。儒家不懂得這種傳說的真實內容，而且要粉飾爲「立於一尊」的「大一統」的「夏家天下」。所以他們一面在說「羿因夏民以代夏政」，羿「自立爲天子」。同時也說過「羿廢太康而立其弟仲康」。「太康崩，弟仲康立」。這樣，如果知道去解釋爲平權的兩名軍務總司令官之同時存在，問題不是就完全明白了嗎？存心要把氏族社會的「兩頭」軍事領袖之存在的事實，解釋爲「大一統」的君主制度，縱構成其——儒家——自己立論的矛盾。還是孔穎達聰明些，眞算是孔夫子一位「克紹箕裘」的

賢子孫，看見其前人和其門徒們的立論，露出一個大岔子，同時他知道「羿立爲天子」的歷史傳說又不能抹煞，因而便只得很巧妙的說：「則羿必自立爲天子也，當是逐出相，羿乃自立。」這樣問題不是很圓滿了嗎？在「羿」和「自立爲天子」的中間，又參入一個疑問語進去，簡直連「鬼神」也可以騙過來。只有司馬遷纔是一位不顧事實的傻瓜，很乾脆的就是「帝啓崩，子帝太康立……太康崩，弟中康立……中康崩，子帝相立，帝相崩，子少康立。」中間又露出一句「帝太康失國」的馬脚來。司馬先生一面在說，「帝太康失國」了，接着的那一句「太康崩弟中康立」的事實是怎樣出現的呢？

傳說中的「羿」，原來還是一位饒爲善戰的古代式的將軍。賈逵云：「羿之先祖，世爲……射官」。《說文》云：「羿，帝嚳射官。」《楚詞·天問》云：「羿彈日烏焉。」《淮南子》云：「堯時十日並出，堯使羿射九日而落之。」儒家云：「羿之善射者，」「逢蒙學射於羿。」《帝嚳以上，世掌射正……歷虞，夏羿，學射於吉甫，其臂長，故以善射聞》（《正義》引《帝王紀》）。像這樣一個能戰善射的將軍，正合於古代社會軍事領袖的身分。不過這「羿」究竟是一個「人格化」的「人」名，還是一個氏族名，抑或是「神化」的「人」呢？若是一位人格化的人，則這位「羿」究竟會活過多少萬年呢？「照正義」引《帝王紀》的話去看，「羿」的氏族似乎在過去的時代，就是射擊工具最進步的氏族，迨至羿的本人，便更是當時能精於射擊技術者。由於這氏族之弓矢較進步，從而又善射或因迨羿而更以射馳聞於當時各氏族各成員間，而轉輾流傳至於後代。這種推測，似乎有可能的。

## D 轉變後的家系制度和傳說中之

### 夏少康「的問題」

依據傳說所暗示之這一時代的一般的特徵去考究，一夫多妻制的家長制的家系，似乎也有發生的可能。但在傳說的記載中，我們却仍然只能找出一點對偶婚的形跡來。只有到「桀」的時候，纔有點家長制家系的形跡（註）。不過男系本位的家系的出現，照莫爾甘所說，在混成家族中，開始帶有一夫一妻制之色彩的婚姻的基礎上，就有實現的可能——一般都出現於晚期未開化時代，但是也有在中期未開化時代就已出現的。

「左宣四年」說：

「湜因羿室，生澆及豷。」（「正義」引「帝王紀則」云湜因羿之室生豷及豷。）

「竹書紀年」云：

「初湜娶雄狐氏女，有子早死，其婦曰女岐，寡居。澆強圍往至其戶，陽有所求，女岐爲之縫

（註）「史記」：「索隱」引「括地譜」云：「夏桀無道，湯放之鳴條，三年而死，其子獯鬻妻桀之衆妻。」父親死了以後，繼承他的那個兒子，不繼承他的財產，而且繼承他的衆妻。

這正是家長制家系的特色。因爲這種「衆妻」，也是被當作財產看待的。

裳，共舍而宿。」

同書又云：

「少康使女艾伐過殺澆。」（注文有女艾與澆先性交，後因而殺之的傳說）。

「桀得嶠山二女愛之，而棄其元妃於洛，曰妹喜。」（按「天問」有云：妹喜何肆，湯何殛焉？）

「楚詞」：「天問」云：

「淫妻雄狐，眩妻爰謀。」

這幾段傳說，暗示着三個要點：（1）「淫」可以公開的去同有夫之婦的「女岐」行性交，似乎還視為當然；（2）「淫」可以因「弄」之妻以爲己之妻，並且還同她生出兒子來算作他自己的兒子；（3）桀可以隨自己的意願，就把他的「元妃」拋棄，另以他所愛上的其他女人來作他的元妃。

這些現象，在古代氏族社會中，只有在對偶婚制度之下，纔有存在的可能。因爲必須在對偶婚制度之下，每個男人除去他的主要之妃以外，纔有權利去同其他主要之夫的她們性交（未嫁的女當然也在內）；同樣的，女人對於男人也是如此。在這種婚姻制度下，會爲一個男人的主妻之妻的她，她可以隨自己的意願，有對於其主要之夫宣佈她不願意再繼續去作他的主要之妻的自由，並從而她得以另一個男人來作她的主要之夫的自由；同樣的，男人也可以隨他自己的意願，得有和其主要之妻解除關係的自由，並從而他得以另一女人來作他主要之妻的自由。

從而在彭那魯亞婚姻制度中，還不會包含有這種傳說所說明的歷史的因素。在家長式的一夫多妻

的婚姻制度中，我們所指的（1），是已嚴格的遭受排斥了的，（2）雖然有適應這種制度的可能，似乎也是相當的變更其方式了，只有（3）纔同時能表現爲家長制婚姻制度的特色。總之，在對偶婚制度下的女子和男子在婚姻上所有之平等的自由的權利，到家長式的一夫多妻的婚姻制度下，女子在婚姻上的權利，便全被剝奪了，只有男子還享有那種完全的自由；他們要女人單方的遵守貞節的義務，男人是沒有這種必要的，而且事實上除他的妻以外，還有許多女奴隸去充作他的泄慾器。

從而在和對偶婚姻相應的男系氏族社會的基礎上，傳說中之「夏少康」的世系，是值得考究的。

「左哀元年」說：

「（相）后緡方娠，逃出自竇，歸於有仍，生少康焉，爲仍牧正……逃奔有虞，爲之庖正，……慮思於是妻之以二姚，而邑諸綸，有田一成，有衆一旅。」「帝王紀」云：

「初，稷之殺帝相也，妃仍氏女曰后緡，歸有仍，生少康。」

關於「夏少康」之這種傳說，尤其是儒家對於「夏少康」之「以一成一旅」而致所謂「中興」的傳說，真是鋪張得有萬點續綉的景象，但是事實呢？搬來搬去也還是這一些。

在對偶婚的男系氏族中，所謂父子的直系血統，實際還不過是一種名義的在法律上即習慣上得到一般的公認的許可而成立的，至於是否真正出自其男系的血統，那是可以不過問的——因爲根本上他並不能禁止他的主要之妻和其他的他們性交，而且也是得到公認的許可的。

因而那位密司「緡」，她若是「后相」的主要太太，她所生的兒子在名義上當爲「后相」的兒

子——無論是否真是她和「后相」的性交的結晶品，在她和他關係存在的期間內，是可以不開的。不過在當時，一個婦人當她的主要之夫死了以後，她在這個期間內生的兒子，在男系氏族社會中，究竟應屬於誰的氏系？這是我們所不能正確知道的。

問題的矛盾是在這裏。在男系確立後的氏族社會中，男子只能在他父的氏族裏獲得氏族員的所有權利，在他母和妻的父方的氏族中是被否認的。因而如果「少康」是「后相」的兒子，他便只能在「后相」的氏族中取得氏族員的一切權利，並不能在他母和妻的父方的氏族中取得這種權利。如果他是「后相」的兒子，在他母和妻的父方的氏族中充任普通酋長（牧正，庠正），到還說得過去，（普通酋長的被任，是以勤勞爲標準的，）因而「有衆一旅」也不是沒有可能。祇是他在他岳父的氏族中獲得「有田一成」的財產，這不啻使問題的本身造成一個很大的糾紛。氏族社會時財產承襲的一個根本原則，是保留在氏族內的承襲，族外的承襲權是被排斥的。莫爾甘所指出的財產承襲之三個相續的方式，也並沒有這種承襲的方式在內。

因而要想使問題的本身說得通，除非「少康」不是「后相」的兒子，或者他原來確是「后相」的兒子，但當他在「虞氏」族中能獲得「有田一成」的時候，他業已作了「虞氏」族的養子，已經不能算是后相的兒子。所以他後來所作的勾當，說他自己已是「后相」的兒子，籍以承繼了已被推翻的「夏氏」的男系酋長世襲權，終歸有幾分假冒的性質。

傳說的記載，說「后相」是給「寒泥」的兒子殺死的，「羿」也是給寒泥殺死的。這種傳說完全沒有真實性。「氏族社會時代，歷史一般事實上，對於本氏族團體內的一切成員，無論怎樣觸犯公約

或爲大眾所不滿，是不許有殺戮的刑罰存在的，對於不滿衆意的酋長只有被警告和罷免，普通成員也只有被警告和驅出團體之外的處分辦法；團體內之一氏族壓迫其他氏族的事實，也是不許存在的，團體內之一氏族用強力去消滅其他氏族的事情，更沒有其發現的可能。

因而如果這種傳說有其獨自的歷史根源，則牠的本來面目許是這樣的。大概在「夏氏」的一位世襲酋長「后相」的時候，又爲大眾所罷免；而且這次的罷免比前次對「太康」的罷免更來得徹底，他們連「夏氏」的「兄終弟及」「父子相承」的男系世襲權也根本推翻，而另舉出一位「寒氏」的「泥」來補充（「帝王紀」：泥遂代夏立爲帝。）後來「后相」的一位已經出養給了他族的兒子「少康」，他又「以其夏衆」把「寒氏」已獲得的軍事領袖的男系世襲權推翻，把他自己護擁出來，謂爲「復禹之跡」，重新樹立「夏氏」的世襲權。所以傳說中作爲所謂「少康中興」之障礙的對相，祇是「寒氏」「泥」的父子和「寒」系的氏族「過」「戈」，半點也不會提及過「后羿」及「有窮」系氏族。是值得注意的。這是一種可能的解釋。其次或係大眾把「后相」罷免以後，就已由「夏」「窮」兩系世襲的二頭軍事領袖的制度而變化成了「窮」系的一頭，「寒泥」也不過是繼「羿」而爲軍務總司令官的「羿」系的一個子孫，所以「帝王紀」又說：「其（羿）子……死於窮門，泥遂代夏立爲帝。寒泥襲有窮之號。」後來「后相」的已出養給了他族的兒子「少康」，又「以其夏衆」把「窮」系的一頭軍事領袖世襲權推翻，重新確立「夏」系的一頭的世襲權。這又是一種可能的解釋。如果這種解釋是可能的話，那麼中國的氏族社會，到此時已強到古代歐洲的荷馬時代之前夜的情形。



## 七 神話傳說所暗示由氏族到市區之轉變的形跡

在氏族社會中，男系代母系而得到確立時，氏族社會的有機組織，已大為薄弱，而將臨於顛覆。但在歷史上，由一舊社會向一新社會的轉化，必要經過一段交替的過程，尤其是愈在古代，發展愈遲緩。

據傳說式的記載，中國社會自「啓」至「桀」時期之一個階段，約爲四百年至五百年之間（裴駰：「史記集解」引「汲冢古文」。「太平御覽」「通鑑外記」賈誼：「治安策」「漢書」：「律歷志」等），如果這種時間的估計有相當可靠的話，則中國由男系氏族社會的成立後至「政治社會」的出現之一過渡期，還不算過長。

照古代希臘羅馬的例子來說，由氏族社會發展到最後的古代市區，是爲由氏族社會到「政治社會」之一最後的過渡形式。隨着這種古代市區的出現以後，氏族社會的有機組織，纔漸次變成廢物。古代市區的出現，並不是偶然的，也並不是由於當時人類之一種新的政治理想的企圖；而是古代社會自身的發展結果——構成一般的歷史發展法則之一過渡形式。

氏族社會之發展到晚期未開化時代，工具上之更有效用的金屬品的發明，因而開始發現田園農業

的特色，使家族對於土地之佔領的傾向，從而發展；畜牧業更臻於繁盛。因生產力的進步，財產之積累較前更大。這樣，第一使男子的權力更趨於從來各時代之上；第二使氏族內部的成員間，漸顯出貧富的破綻來；第三，商業也因較原始的交換，有更進一步的發展；第四，俘虜之作爲奴隸而被使用，在家長制的經營中，更能表示其意義出來。

家長制的奴隸經濟和其後來之希臘羅馬式的奴隸制經濟的分別，照我看來，則在前者爲家族的共產，後者則完全存在於私有制度之下；前者還不會以奴隸爲生產的主要擔當者——奴隸只盡着附助勞動的作用，後者的奴隸主，則完全靠剝奪奴隸的勞動而生活。

家長制經濟領域中的財產之子女承繼的排他性，更得到確立，這和原來的氏族內部之相互承襲的習慣，是根本矛盾的。因而原來的氏族制度，在家長制度之前，便不能不爲一部分的讓步，從而使其自身趨於崩滅。

原來的以血統關係而共同賦居的村落，現在則與那些因商業等關係而遷來的外來人，開始同居於築有堡壘的市區內。這又使原來的氏族的有機組織難於維持。在歷史上，市區內之外來人愈多，後來便發生爲外來人與原來的氏族員間之權利的衝突。這種情形，在當時的希臘，莫爾甘在他的「古代社會」中，有這樣的一段話：

「氏族制度，至此再不能滿足社會之複雜要求，結果便產生了一種運動。這運動，便是把氏族，胞族，部族之民政上的權能剝奪，而代之以新的選舉區。自然，這運動的進行，是極其緩慢，而經過一很長的時期由其連續不斷的經驗的結果而體現出來的。

「試一追溯人類進步的途徑，我們可以看出未開化初期的部族。常住於木寨圍繞的村落。到了未開化中期，便陸續的出現着帶有堡壘性的亞多伯磚的石塊築成的長屋。最後到了未開化晚期，由木柵作為堤防而圍繞的市區到以整列的石塊造成牆壁作為堤防的市區，都相繼隨着人類的經驗而出現。……在達到這種程度的市區中，便已包含有固定的發達的田園農業，牛羊等家畜，大量的商品，和家屋耕地之領有的意義。市區給予社會創造出和以前不同之狀態，結果在政治技術上，生出新的要求來，因而，為適應事實的必要，行政長官，裁判官，和各級軍隊及市區公吏，便都相繼產生了。軍隊的徵集和給養——這自然要增加大眾的稅收——的方法，也成為必要。」這種過渡的情形，在羅馬也同樣存在過。日本的古代地方團體「町」（註），也差不多和此有同樣的情形。中國的古代，如若沒有這一階段的經過，我們便不會進到現在。不過關於這一過渡期之諸特徵，我們在傳說中所找着的證據，便比較的更薄弱，這是應該釋明的。

## A 古代市區存在的傳說

「竹書紀年」帝發元年條說：「諸侯賓於王門，再僇塘……諸夷入舞。」像這種「再僇塘……諸侯」參看福田德三：「日本經濟史」第四章三節。不過福田君是帶着一副布爾喬亞的眼鏡在寫的，我們只要信任他所說的事實，不要信任他那種偽善的理論的粉飾。

夷入舞」的情形，似乎不是缺乏科學智識的後代人所能了解的。所以這種傳說雖係發現於最不可靠的書內，也應有其歷史的背景。如果這段傳說能有其歷史的意義則所謂「再堡壘」，便是意義着以石砌成牆壁作為堤防而圍繞着的市區；「諸夷入舞」，就是外來人和「夏」族同居住於一個市區中的一種說明。此外關於市區之存在的說明，墨子他們所說的「古之民……修其城郭，則民勞而不傷，以其常止」。的一類傳說，也可能作爲一個旁證。「竹書」中所謂「夏賓於有易」，「歧踵戎來賓」和「王好事鬼，諸侯化之」等類的傳說，也可能作爲氏族與外來人雜居的一點半掩滅的形跡看。可惜我們在傳說中之「夏」代散佈的區域內，還未曾作大規模的開挖；照我的推斷，將來或者能有這種古代市區的遺址的發現，也未可知。

關於所謂「夏邑」，及所謂伊尹口中對夏的描述，有如下各種傳說：

「蘇樂城以衛君，造郭以守民，此城郭之始也。」（「吳越春秋」）

「于其（有夏先后——呂）子孫弗率，皇天降災，假手於我有命，造攻自鳴條，朕哉自毫。惟我商王……伐虜以寬，兆民永懷。」（「商書伊訓」）

「尹躬先見於西邑夏。」（「商書」；「咸有一德」。「禮記：緇衣篇」引「古本尚書：尹告篇」亦有「西邑夏」字樣。）

「錄作城郭。」（「世本」）

「封唐叔於夏墟。」（「左傳」）

「奄有九州，處禹之墟。」（「齊侯鐘銘」）

「昔者，夏餘作三仞之城，諸侯背之，海外有殺心。」（「淮南子」）  
這似乎也均能指示出原始城堡圍繞着的市區之存在的形跡來。

隨着市區的存在，原來的居住關係，便重新確定。普列布拉司基在其「社會發展史」中說：  
「重新確定的隣居關係，從來的氏族聯繫漸被排斥。從而氏族公社，便爲隣居的市區公社所代替。  
」居住於這種市區中的原來氏族員，則是以農業爲其主要的生產方法，而構成氏族社會之最後的形態。「古代共產制度最後的發展階段，是村落共產體。」（波特卡諾夫：「唯物史觀世界史教程」）

商業則多半是屬於外來人的經營。如果「古本竹書」還有點可靠的話，則其所稱「桀」之過惡在於「築傾宮飾瑤台」（「文選」：「吳都賦」注引）的情形，似乎可以暗示出當時商業和工藝的一點影子來。

但在市區之內，氏族員和外來人的權利，是極不平等的，因而常發展爲這兩者間的對立。照古代希臘和羅馬的經過情形說，在市區中，外來人和原來的氏族員鄰比的居住着，但權利上是根本不平等的。參加政治上的公職，非經過氏族的組織不可，外來人既不是氏族員，所以他們的這個權利，是完全被剝奪了的。同時，在氏族內的貧富階級的發現，權利在事實上是爲那些具有後來之貴族雛形的歷史的新因素的貴族所享與，貧窮的氏族員，反而要負擔當兵的義務。這樣，在市區內部，便已孕育着一種歷史的矛盾。

據傳說的記載，在「夏代」臨沒的時期，會發生一次空前的大旱災。但是「夏代」滅亡的真因，

還是由於其內部的瓦解——矛盾的暴發。「周書」：「殷祝解」云。

「湯將放桀於中野，士民聞湯在野，皆委貨扶老攜幼，奔國中虛；桀與其屬五百人南徙。……止於不齊，民往奔湯於中野；桀與其屬五百人徙於魯，魯士民復奔湯，桀與五百人去居。」

「逸周書」：「祝般篇」云：

「聞（湯）在野，皆委貨扶老攜幼奔（湯），國中虛。」

在這傳說中之所謂五百人，大約就是平日環繞於「桀」的周圍的戰士——古代末期的軍隊。所謂「士民」，大概就是雜居在「夏」族市區內的外來人，而且他們又是有「貨」可「委」的，則似乎還是些商人。在古代氏族意識強烈存在的時候，本氏族內是不會有這樣大批的「漢奸」存在的。「桀與五百人去居」，大約就係放棄其原來市區的一種傳說。

這種反映在市區內之政治上的矛盾，在「湯誥」中也有點說明，「湯誥」雖係後人偽作，不當把牠作為其時革命領袖成湯口中的文章；但他又確能對當時的情況有所說明，所以又不應把牠看作覆空的偽造。「湯誥」說：

「夏王滅德作威，以敷虐爾萬方百姓，爾萬方百姓罹其害，弗忍荼毒。……肆台小子將天命明威……以與爾萬衆請命。上天孚佑下民，罪人黜伏……兆民允殖，各守各典，以承天休。」（「湯誥」）

這便是說：「桀對待我們由各氏族前去的外來人，較之對其本族人，是很不平等的，我們同是在受着他的壓迫。我現在特地給大家來出這口氣，幸而天帝老爺保佑我們，一舉事就把那班壓迫我們的

人驅除了。現在我們已走上光明的道途，以後再也不讓那種對氏族員和外來人之不平等的待遇的形跡，留在我們的世界；從今以後，你們都可以好好的作農的就作農，作商的就作商……大家都去守着天帝老爺所賜給你的那一份。」

同時他又慎重的宣佈，他沒有什麼氏族員與非氏族員的分別，只要有功德的，無論是誰都有參加政治的機會（德懋懋官，功懋懋賞，用人惟已，改過不吝。）不信，你們看，和他一同去伐「桀」的同志，就是大家無界限的在參加着政權，（簡賢附勞，實繁有徒。）但是他對於其他各氏族的態度呢？那就可以直言不諱的說，要「彘弱攻昧，取亂侮亡」。最後他又告知他們，以前的亂子，都是由於大家太要求民主，而沒有一個元首出來獨裁的原故；人類的本性，就是有私有慾的，非產確實違反人類的本性（天生民有欲，無主乃亂，）所以天帝天爺特地降下他這樣一個勇敢聰明的人來管理你們（天乃錫王智勇，表正萬邦。）然後好讓你們各去守着奴主，牧夫，農民，奴隸，妾奴等等天帝老爺所賜予你的那一份（各守爾典，以承天休。）可是雖然由他開天闢地的來作中國的第一任皇帝，但他對於從來的長老們和一般民衆的意見，仍當尊重（從諫弗咈。）他說他還有一點特別值得告知你們的，他自己不欲掠奪商人們的財貨，也不欲無限制的掠取人家的子女來作個人的妾奴（王不殖貨利，不邇聲色）。

因而他又和大衆約法三章：

（1）不准民衆再闖入王宮裏來狂歌漫舞，飲酒滋鬧；這種歡飲歌舞的集會，只有在舉行祭祀儀典的時候，纔准舉行。（敢有恆舞於宮，酣歌於室，時謂巫風。）

（2）不准自由擄掠商人們的財產，也不准無限制的掠取人家的子女去作個人的妾奴；各當努力

本業，再不准像從前那樣大家無拘無束的貪好遊戲，這是往時所以不好的原因。（敢有殉於貨色，恆於遊戲，時謂淫風）

(3) 不准對當局所說的話有何疑忌與反對，也不准像對常人一樣去對待他們，冒犯他們的尊嚴，這種無尊卑長上的從來的惡習，是應該極力去革除的。（敢有侮聖言，逆忠道，違習老比頑童，時謂亂風。）

若是作官的人不以身作则，有觸犯上列三條中之一條者，我便要搜他們的家（卿士有一於身，家必要）；若是各方的侯伯們不以身作则，有觸犯這三條中之一條者，我便要取消他們的職位（邦君有一於身，國必亡）；若是普通人和奴隸們也不守這種法章，有觸犯三條中之一條者，我便要加等的刑罰他們。（臣下不匡，其刑畢辟。）這而且是言出法循，決不寬貸的。（聖謨洋洋，嘉言孔彰。）

這對於「桀」的時代，能反證着一些什麼呢？

我們的「湯大聖人」的本來面目，就是這樣的一個革命領袖；但也只是一個偉大的革命領袖，並非什麼平凡的「聖君」。可憐儒家那班大傻瓜，却在「三聖」「四聖」的叫着不休，搖頭擺尾的在朗誦着：「此皆湯之所以制治官之刑，以儆百官之言也，」（「正義」），「嗚呼！此湯之所以爲大聖也耶？」嗚呼！——我應該有補註這一「嗚呼」的權利。雖然，偉大的革命領袖，是可以被稱爲「聖人」的；「成湯革命」擔當了由氏族制到奴隸制之一偉大轉變的革命任務，成湯便是中國史上的第一位革命「聖人」。



## B 擴大土地佔領欲的戰爭

自田園農業的發生後，農業上的生產之更爲有利，給與當時人對於土地的佔領之一個強烈的刺激。這種土地佔領欲之發展，一方面傾向於氏族內部原有土地之個人佔有，一方面傾向於對其他氏族土地之侵奪。後者的傾向，常引發戰爭，且常以戰爭爲實現這種企圖之手段。

在中國傳說中的這一過渡時代，對於族內土地之個人佔領的情形怎樣？我此刻不會找着相當的材料來說明。奪取其他氏族土地的事實的存在，下面的兩段傳說，我們可以拿來作爲說明的材料。

「葛伯不祀，湯使亳衆往爲之耕。有童子以黍肉餉，葛伯奪而殺之。湯因伐葛。」（「孟子」）  
「葛伯仇餉，初征自葛。」（「仲虺之誥」）

「王亥託於有易河北僕牛，有易殺王亥，取僕牛。」（「山海經」）

「殷侯亥賓於有易，托處於河北僕牛之地，有易乃殺王亥，取僕牛。」（轉引自「竹書紀年」：「箋注」）

這兩種傳說都是說得很明白的，前者是商氏族侵奪「葛」氏族的耕地，而引起兩族間的戰爭；後者是商氏族侵佔「有易」氏的耕地僕牛，而引起兩族間的戰爭。前者的戰爭，商氏族的企圖完全實現，後者便得着失敗的結果。

從這兩段傳說中，我們可以想見商氏族在「夏代」的末期，大約田園農業已有相當的發展，所以

急急在向四境的鄰近氏族中夫擴充其耕地。我們在甲骨文的研究中，發現了殷代的農業，已經成爲當時支配的生產部門；可惜殷墟以前的殷代遺物，以及盤庚以上之殷代遺址，還不會大規模的去開挖出來，使我們對問題還不敢作出一個具體的結論來，或者說：這使我們還不能了解其具體情況。

從而傳說所記載的各氏族間之頻繁的戰爭，我們雖不敢堅決判定爲發動於奪取耕地的一種企圖所驅使，但似乎不能說沒有奪取耕地的歷史背景存在裏面。

「竹書」：「（帝泄）三十五年，殷滅皮。」（「周左史戎夫記」曰：政而生亂，皮氏以亡。）

「楚辭」：「天問」：「桀伐蒙山，何所得焉。」

「竹書」：「（帝發）二十一年，商師伐有洛克之。」（「周左史戎夫記」曰：昔有洛氏宮室無常，池園寬大。工巧日進……成湯伐之，有洛以亡。）

同上：「（帝發）二十六年，商滅溫。」

「鄭語」：「已姓昆吾，則商滅之。」（「竹書」：帝發二十八年，昆吾氏伐商。）

同上：「（帝發二十八年），（商）征韋，商師取韋。」征顛，二十九年取顛。征昆吾，克昆吾。

「詩商頌」：「韋顧既伐，昆吾夏桀。」

同上：「相土烈烈，海外有截。」

大概到這一時代，由於青銅器的發明，商族的生產力獲得最進步的地位，所以急急擴大土地的佔領，而引起頻繁之戰爭。從而存在於舊社會胎內的歷史的新因素的成長，舊的生產關係，已成了社會

生產力之發展的桎梏，使其發展不能不由連續而趨於中斷，因而構成這一時期之歷史的一個大飛躍的時代，發生社會本身之質的變化。從而商民族之所以崛起，到不是「湯之所以聖」，而是基於社會自身之一個飛躍的發展時代。

從而儒家所豔稱的「順乎天而應乎人」的「湯武革命」，確是中國歷史上兩大革命的時代。前者完成了奴隸制度社會的革命，後者則完成封建制度社會的革命。不過這却不是由於湯和武之「所以聖」，他們各爲其時代的前進份子，盡着了正確的領導作用，却是事實。革命之所以暴發的必然性，是由於社會自身之矛盾的暴發的必然；革命之所以必然得到勝利，是歷史之飛躍發展和人類之偉大的創造作用的必然結局。這局勢，完全從新的歷史因素之業已存在和舊的社會秩序之對立的局勢中展開出來的。

## 八 仰韶各期出土物與傳說時代

勞動工具的遺物，對於研究已消滅的古代各類經濟組織，與對於殘存骨骼的研究，能理解一些已絕跡的動物形狀和構造，具有同等之重要意義。各經濟時代的劃分，不依隨於其生產什麼，而是依隨於如何生產，用何種勞動工具去生產——馬克思。

埋藏在地下的古代中國遺物，在過去的時代亦有零碎的發現。春秋時曾發現石磬（「國語」），（唐宋時發現石斧（李石：「續博物志。」周密：「齊東野語」），梁時發現銅劍（江文通淹，作有「銅劍贊序」），「季桓子穿井，獲如土缶，其中有羊焉」（「國語」），「左傳」及「墨子所說之夏鼎，及薛尚功趙岐所說之禹鐘」（「孟子趙岐注」卷十四，薛尚功：「鐘鼎彝器款識」卷一）今皆有傳而無物，「東觀餘論」謂宋時發現銅戈。又有謂三代鼎彝均爲銅鑄者。傳說的記載則說湯武之賢……功名鑄乎槃于銘篆，著乎壺鑑，其勢不厭尊，其實不厭多。」（「呂氏春秋」），「功績銘於金石」（同上）「湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新，曰，作新民。」（「擊庸」）但這都不能充作我們歷史研究的正確材料，因爲我們無法去考定其在中國歷史上的時代，能考定的，祇是石磬和斧，我們知道是新石器或金石器時期……的遺物。

到仰韶各期實物的發現，纔能給予我們研究上以相當系統的材料——雖然還很不充分。

在這裏，我只在探究仰韶各期出土遺物，和我們在上面各篇所指出的傳說時代有關聯？能否結合？但這是一個極困難的工作。

這個工作的進行，只能在如次的幾個方面有可能。一、仰韶各期遺物所指出的時代性，是否和傳說時代所包含的時代性一致？二、傳說時代各氏族當時散佈的區域，是否和仰韶各期遺物的出土區域有關？三、仰韶各期遺物的本身，是否屬於一系？其各期的相互間，在歷史的發展過程上是否連續？其間有無空白？四、仰韶各期出土遺物和殷墟出土遺物在文化上是否為一個系統？有無關連？其間有無空白？但是材料的限制，使我們對這些問題，都還不能完滿的進行；而且（三）（四）兩問題的詳細研討，亦應屬於考古學的範圍。

## A 傳說的「堯舜禹」時代和「夏代」 散佈的區域

在我們考究傳說時代各氏族的散佈區域之一問題前，重複提出兩個注意點：照語言的音變考究，（堯）姚「虞」，「夏」四字似係「夏字」一字的訛變，可惜我們對古代語言的知識有等於零的缺乏，對此不能下肯定的判斷。此其一。在「尚書」及其他儒家著作中，「堯、舜、禹、契、稷」是結

合在一起的，因而「陶唐氏」，「有虞氏」，以及「夏」、商、周各族也便被結合在一起，而被視作一個系統的族系，苗族却被視爲和他們是各異的對立的族系。但其他許多記載中，却不盡如此：如「左傳」所載言荀句追述他的先世氏系，則謂在「堯」時爲「陶唐氏」，在「夏」爲黎龍氏，在商爲昆吾章頤氏。而周代之「齊、呂、申、許」四國，又同被稱爲姜姓，爲「四岳」之後（「國語。」）楚王又說「許」是楚的近親族（昔我皇祖伯父昆吾，舊許是宅——「左昭」十二年。又杜預云：許，神農之後。）「秦公敦銘」又說「鼎禹鬻賁……虢事邕夏。」周人也再三的說「我有夏，」「復禹之績。」如果這些傳說有幾分可靠的話，則齊、許、申、呂同是「四岳」之族，而楚和許之昆吾爲近親，也當屬於「四岳」之族，「陶唐」、章頤亦皆「四岳」之族，甚而連周秦的祖先也都是「夏」族。那裏，所謂「夏」、周、苗三族便應該是同系的——自然，這還不能作爲最後的判斷。我們在甲骨文中所見，「夏」、周、苗三族在商時似乎還都是和商族取相當敵對的態度——雖然有其薄弱的隸屬關係。從而儒家所給予我們的，便完全是一筆最大的糊塗賬。這問題，我們留到下篇再考究。此其二。

現在進而考究古代各族散佈的區域。但這裏也僅能憑傳說的記載。

「帝王世紀」：「伏羲」生於成紀。（按即今日甘肅天水縣）

「左傳」：「陳，太昊之墟。」（按即今河南陳縣）

「史記」：「魯世家」：「魯少昊之墟。」（按即今山東曲阜）

「史記」：「黃帝邑涿鹿。」（按即今河北涿鹿）

「皇覽」：「黃帝之墓在橋山。」（按即今陝西中部縣）

「帝王紀」：顓頊都亳。（按有屬魯屬豫兩說）

「竹書」：昌意居若水。（「水經注」：若水出蜀郡旄牛徼外，東南至故關爲若水。）

「竹書紀年」：太昊母居華胥之渚。（「箋注」：即陝西藍田縣，一小淵曰渚。）

同上：太昊都宛丘。（「詩」：「陳風」：宛丘之上）

同上：神農生於姜水，其起本於烈山氏。（「一統志」云：烈山今德安府隋州）即位居於陳，後

遷曲阜。（「春秋命歷序」及「竹書」：「箋注」云：炎帝遷此，號大庭氏）

同上：「黃帝生於壽丘。（皇甫謐：壽丘在今兗州，曲阜縣東北六十里）

姚曠：黃帝生於天水，在上邽縣東七十里軒轅谷。（「水經注」云：渭水又東合涇谷水，又西北

軒轅谷水注之）

「水經注」：「黃帝」都陳在陳倉。

「竹書紀年」：「黃帝」居有熊。（皇甫謐：有熊即今河南新鄉。）

「輿地志」：涿鹿本名彭城，「黃帝」初都，後遷有熊也。

「括地志」：涿鹿城在嬀州東南五十里，本「黃帝」所都。

「竹書紀年」：「黃帝」祭於洛水。

同上：「顓頊」居漢。（「漢志」：東郡濮陽，故帝丘。）

「禮記：樂記」：武王封「黃帝」之後於蓟，封「帝堯」之後於祝，封「帝舜」之後於陳，封「

夏后」之後於杞，授股之後於宋。

「皇覽」：「帝嚳」冢在東郡濮陽頓丘城南台陰野中。

「竹書紀年」：「帝嚳」居亳。（闕駟曰：亳本帝嚳之墟，在禹貢豫州河洛之間。「括地志」：亳邑故城，在洛州西十四里。）

所謂「三皇五帝」之「太昊」，「少昊」，「伏羲」，「黃帝」，「顓頊」，「帝嚳」他們當時的居處，古人也全無定見，同是一個人時而說在此處，時而又說在彼處。總之在黃河流域的甘肅、陝西、山西、河南、河北、山東等省的範圍內，東猜西猜（註）。像這一類的記錄，對我們的考定上，連什麼也不能指示出來。我也只得借楊朱的一句話來說：「太古之事滅矣，孰誌之哉？」

再進而考究傳說中之「堯、舜、禹」當時散居的區域。

「漢書」：「地理志注」：應邵語：「堯」都平陽。（按即今山西臨汾）

「漢書」：「地理志注」：及「帝王世紀」：「舜」都平坂，「禹」都安邑。（按均在今晉南境內）

「地記」及宋「永初山川記」：「河東縣二里故蒲坂城，舜所都也，城中有舜廟，城外有舜宅，又二妃台。」

「河東鄆青山東山中有二泉下流，南流者媯水，北流者泗水。」

「括地志」：「堯陵在濮州雷澤縣西三里。」

（註）所分別的，「太昊」、「少昊」、「帝嚳」的居處，多說在豫東之「陳」和魯之曲阜；「伏羲」、「黃帝」等則多說在晉陝。



「郭生述征記」：城陽縣東有「堯」冢，亦曰「堯」陵，有碑。

「史記：索隱」：虞國名，在河東太陽縣，「舜」諡也。

同上：握登生「舜」於「姚墟」。

「正義」：蒲州河東縣本屬冀州。

「史記」：「舜」冀州之人也。

「孟子」：「大舜」東夷之人也。

「香奩傳」：「舜」釐降二女於嬈酒之所，外城中有「舜」井，城北有歷山，山上有「舜」廟。

「史記」：「舜」陶河濱，漁雷澤，耕歷山，作什器於壽丘。（鄭玄：雷澤，雷夏兖州澤，今屬齊陰。「括地志」：雷夏澤在濮州雷澤縣，陶城在蒲州河東縣北三十里，即「舜」所都，南去歷山不遠。「索隱」：壽丘地名，「黃帝」生處。）

譙周：「古史考」：「虞」封「舜」子，今宋州虞城縣。

「漢書：律曆志」：「堯」子「朱」封於丹淵，「舜」子「均」封於商。（「括地志」：定州唐

縣，「堯」後所封，宋州虞城縣，「舜」後所封。）

張晏：「堯」爲唐侯，國於中山，唐縣是也。

皇甫謐：「舜」續於「虞」，今河東太陽西山上虞城是也。

「書傳」：「陶唐」「帝堯」都。（許慎「說文解字」：陶丘在濟陰。顏師古云：陶丘有「堯」城，「堯」常居之，後居於唐，故號「陶唐氏」。）

「詩唐風譜」：唐，「帝堯」舊都之地，今日太原晉陽，「堯」始居此，後遷河東平陽。

「一統志」：保定府定縣西三十里有伊祁山，本「堯」母所居。

「四書考」及「竹書紀年」：「堯」生於丹陵。

「孔傳」：「堯」即帝位於平陽，乃冀州地也。

「左襄六年」引「夏書」佚文：惟彼「陶唐」，率彼天常，有此冀方。（「竹書紀年」：「堯」居冀。「周禮，夏官」：河內曰北冀州。）

「竹書紀年」：「堯」游於首山。（杜預注：首山在河東蒲坂縣東南，即「堯」山。「地理志」：蒲坂有「堯」山。）

同上：「堯」祭於洛。（「通鑑注」：洛水源出西安府洛南縣冢嶺山，東流經廬氏，永寧，宜陽，洛陽，偃師，鞏縣等入河。）

「括地志」及「竹書」：「堯」子「朱」所居丹水，在鄧州內鄉縣西南北三十里。

「帝王世紀」：「堯」葬於咸陽西北四十里，是爲穀林。（「呂氏春秋」：堯葬穀林。）

「竹書」：「丹朱」避「舜」於房陵。（「地理志」：房陵縣屬漢中郡。「一統志」：房縣在郢陽府城西南三百一十里，「舜」封「丹朱」於此。）

「左襄二十九年」：吳季札至魯，聞歌唐，曰：思深哉！其有「陶唐氏」之遺民乎？（按山西太原縣北有古唐城。）

「墨子：節葬篇」：「堯」葬穀山之陰，「舜」葬南己之市，「禹」葬會稽山。

孔穎達注疏：媯水在河東虞建縣歷山西，西流至蒲坂南入河，「舜」居其旁。周武王賜盪胡公之姓爲媯，爲「舜」居媯水故也。

「郡國志」：河南蒲坂有雷首山，亦名歷山，「舜」所耕處。

「竹書」：「舜」居冀。（「箋注」：「舜」都蒲坂，亦「禹貢」冀州地。）

「竹書紀年」：「舜」后育葬於涇。（「地理志」：扶風陳倉縣有「黃帝」孫「舜」妻「育」冢祠。）

同上：「舜」居於鳴條。（「郡國志」：鳴條即河東安邑。王應麟：「困學紀聞」：「舜」卒鳴條，即今陳留之平丘。）

同上：「義均」封於商，是謂「商均」。（「正義」：虞城在宋州北五十里，古虞國。「一統志」：虞城縣在歸德府城東北六十里，當時並商丘皆在國內，故曰商。）

「管子」：齊桓西征，隄太行與卑爾之谿，據秦「夏」，西服流沙西虞。

「呂氏春秋」：「舜」葬於蒼梧山，「在九州界」。（「竹書」：「鳴條有蒼梧之山，（舜）遂葬焉。」今海州。）

「地理志」：虞芮，虞在河東太陽縣，芮在馮邑臨晉縣。

「括地志」：封「象」於有鼻（陳）鼻亭神在道縣北六十里。（「輿地志」：零陵城應物縣東有山，山有「象」廟。「晉書」：大泉陵縣北部東五里有「鼻」虛，「象」所有封也。）

「楚辭」：「天問」等：「舜」葬於蒼梧之野，二妃葬於洞庭。

「括地志」：「禹」平天下至於會稽之野。（「史記」：「禹」巡狩至會稽。「帝王紀」：山陰縣南尚有「禹」冢井祠。）

「外紀」：「禹」都平陽，或在安邑，或在晉陽。

「漢書：地理志注」引應邵語：「禹」都陽翟。「漢書，地理志」引「竹書」則稱爲陽城（趙岐注：陽城在嵩山下，）「左定四年」：則稱爲晉陽。「通志」則稱「禹」都安邑。

「史記，夏本紀」：「禹」爲夏伯。

「六國表序」：「禹」起於光。

「秦公敦銘」：簠宅「禹」賁，勳事蠻夏。

「齋侯鐘鐸銘」：成唐，咸有九州，處「禹」之堵。

「世紀」：「繇」封崇伯，國在秦晉之間。（「秦地志」：岷城古崇國。王伯厚：岷城臨泗水。）

「漢志」及「世紀」：「穎川陽翟」夏禹「國」。

「郡縣志」：安邑故城在陝夏縣東北十五里，「禹」所都也。

「竹書」：「禹」居冀。（「箋注「引」世紀」云：「堯」都平陽，「舜」都蒲坂，「禹」都安邑，相去不盈二百里，皆在冀州。）

「地理志通釋」：「塗山」在壽春東北濠州鍾離縣西九十五里，山前有「禹會村」。

「吳越春秋」：「禹」巡天下，登茅山以會群臣，更名茅山曰會稽。

「遊絕書」：「禹」葬會稽，烏爲之去。

「墨子」：「禹」葬會稽之山。

「括地志」：汴州雁丘縣，古杞國也，武王封「禹」後，號東樓公也。

「史記，周本紀」崇候虎句下注云：臯甫謚曰，「夏鯀」封，「虞」，「夏」，「商」周皆有「崇國」。蓋在豐鎬之間，「詩」云：「既伐於崇，作邑於豐」，是國之地也。「左傳」：「秦滅崇。」  
「晉僉崇。」「國語」：昔「有夏」之興也，「融」降於崇山。韋注：崇山即崇高山。山當山「崇國」得名。

「荀子，大略篇」：「禹」學於西王國。（注：禹生於西羌）

湖南岳麓山嶺石壁：相傳爲「禹王碑」。衡山峭壁碑，亦相傳爲「禹」碑。湘人多建「禹王廟」。

「竹書，箋注」並杜注：滑國都費，河南緱氏縣，「伯益」封費。宜即此也。

杜預：三苗放於三危瓜州，今燉煌也。

「竹書，箋注」：今順天府密雲縣東北五十里有共城，蓋「舜」流共工處也。

「山海經」：「祝融」降居江水，生共工，（「地理志」：安陽古江國。「括地志」：安陽故城在豫州新興縣西南八十里。）

「史記」：封「臯陶」之後於英六。（「地理志」：安國六縣，「咎繇」後偃姓所封國。）

「帝王紀」：「臯陶」生於曲阜偃地。（「括地志」：「咎繇」墓在壽州安陽縣南一百三十里，故六城東東都城內大冢也。）

吳起：三苗之國，左洞庭而右彭蠡，汝山在其南，衡山在其北。

「史記」及「虞書」：竄三苗於三危。（「唐志」：三危山在今沙州敦煌縣東南六十里。）

同上：流「共工」於幽陵。（「括地志」：幽陵，故蜀城，在檀州燕樂縣界。）

「皇覽」：「蚩尤」冢在東平郡壽昌鬪鄉城中，肩髀冢在山陽郡鉅野縣。

司馬遷：「余常西至總廟，北過涿鹿，東漸于海，南浮江淮矣。至長老皆各往稱黃帝、堯、舜之處。風教固殊焉。」

「尚書」中之所謂「堯、舜、禹」時代的「四岳、九州」，在這裏略爲考究一下後。人多把「四岳」解釋爲四個人，「九州」解釋爲「禹貢」之「九州」。但照司馬貞所說，「四岳」即當於今之太行山。「國語」云：「岳濱諸侯，莫敢不來服。」「括地志」云：「晉州霍山，亦名大岳。」「左昭四年」云：「四岳，三塗，陽城，太室，荆山，中南，九州之險也，是不一姓。」似此，「四岳」非人名，而爲這一傳說時代各氏族散居之地域。司馬貞說是也。按「九州」，「逸周書」作「仇州」，「國策」作「仇由」，「呂氏」春秋作「夙絲」，「淮南子」作「仇由」，「國語」魯語作「九有」（「共工氏」之伯「九有」也。「禮記」祭法，「共工」之禱「九州」也。）「左昭二十二年」晉籍諱：荀驪帥「九州」之戎以納王於王城。杜注：「九州」戎，陸渾戎，「國語」：謝西之「九州」。則「九州」又似係一地方之名稱，而非區域之概括名稱。據說文所說「水中可居曰州，堯遭洪水，民居水中高土，故曰九州。」「孔傳序」說「九州之志，謂之九丘」，又有所謂「三墳」。「丘」，「墳」字義亦積土之意，與水中高土意甚類，儒家爲何稱「九州」爲九丘，三書爲三墳？此亦值得注意。

意。似此則所謂「九州」，又不過爲當時露出水面之幾個山頭，如今日所見海洋中互相連間之小島。如對「九州」與「四岳」之這種解釋是正確的話則「詩，小雅」所謂「信彼南山，維禹甸之。」

「大雅」所謂「奕奕梁山，維禹甸之。」便不啻是一種最重要的歷史傳說。

根據上面所撮錄之一些傳說記載，這一傳說時代之重要根據地爲今之山西南部及與其西南接界之陝西河南各一部及甘肅的一部，其東南接界之河北的一角也有「堯」的傳說。他方面，在今日之湖南有關於「禹」和「舜」的傳說，江浙有關於「禹」的傳說。

其次再考究一下傳說中之「夏代」散佈的區域。

「漢書：武帝本紀」：朕至中岳，見「夏」后「啓」母石。

「尚書」：成湯放「桀」於南巢。（「淮南子：湯放「桀」於歷山，「桀」與妹嬉同舟浮江，奔南巢之山而死。」）

「史記」：「桀」敗有緘之虛，轉於鳴條。（「括地志」：高涇原在蒲州安邑縣北三十里北南坂口，即古鳴條陌也。鳴條在安邑西。）

「逸周書祝嘏解」：「桀」徙魯。「魯語」：「桀」奔南巢。

「括地志」：「有莘氏」所居，古莘（暨）國城，在同州河西縣南二十里（「正義」引「世本」：「莘」因妘姓，「夏禹」之後，即散宜生等求「有莘」美女獻紂者。）

「春秋大事表」：陝州破石鎮西十五里，古原爲姚之莘地，莊三十二年「有神降於莘」，即此。

「國語」：「有夏」雖衰，杞鄩猶存。（汴州雍丘縣古杞國，見前）

同上：中人鄩人召西戎以伐周。（「括地志」：緄縣在沂州承縣古偃國。）

「史記，周本紀」：申候怒，與緄西夷，犬戎攻幽王。

「左定四年」：命唐叔以唐誥，而封於「夏」虛，啓以「夏」政，彈以棗索。

「商書」：尹躬先見於西邑「夏」。

「竹書」等：大戰於甘。（馬融：甘，有扈南部地。「漢書：地理志」：鄩古，「扈國。」即今

陝西鄩縣。「漢志」：扶風鄩縣有扈谷亭。）

「前漢書」薛瓚注：斟鄩在河南。（杜注：河南鞏縣有地名鄩。「括地志」：鄩城在洛州鞏縣西

南五十八里。）

「夏書」：「太康」賂於有洛之表。

「一統志」：太康縣在開封府城東南二百一十里。

晉「地道記」：河南有窮谷，「羿」國於「有窮」即此。（「漢志」：窮谷即北海平壽縣。「淮

南子，地形訓」高注：窮石爲甘肅張掖。）

「括地志」：昆吾故城在濮陽縣西三十里。

劉道原：「通鑑外紀」：「相」爲「羿」所逐，失國，居商丘。（「括地志」：古商丘又「羿」

所封地。杜預：宋、商、商丘，三名一地。「漢志」：東郡濮陽故帝丘。）

「左襄九年」：薛宰曰：吾祖「奚仲」居薛，爲「夏」車正。

「尚書」：處「澆」於過處「豷」於戈。（晉「地道記」：東萊掖縣有過鄉，北有過亭，是古之



過國。杜預：戈在宋鄭之間。）

「竹書」：「澆」伐斟鄩，大戰於澶。

「括地志」：故壽縣在德州安德縣西北五十里。（杜預：「有壽氏，」今平原壽縣。）  
同上：「斟灌」故城在青州壽光縣東五十四里。

「竹書」：「斟灌」之虛，是爲帝丘。

「夏書」：「少康」邑於綸。（「郡國志」：梁國虞縣有綸城。「通典」：宋州虞城縣有綸城，即「少康」邑。）

「方輿紀勝」：「少康」中興，復於安邑。今平陽府解州安邑縣。

「竹書」：「帝杼」自原遷於老丘。（「一統志」：老丘在開封府陳留縣西北四十里。）

「唐書世系表」：昆吾之封於蘇。其地鄴西蘇城是。

「竹書」：昆吾遷居許。（「郡國志」：濮陽古昆吾國。「左昭十二年」：楚靈王曰：昔我皇祖伯父昆吾，舊許是宅。）

「竹書，箋注」：今平陽聞喜縣有董澤，亦名蒙龍池。即「蒙龍氏」故虛。

「國策」：「夏桀」之居，左河濟，右太華，伊闕在其南，羊腸在其北。（「竹書」：「桀」居斟鄩。「括地志」：斟鄩在洛州靈縣西南五十八里。）

「國語」：伯陽甫曰，昔伊洛竭而「夏」亡。（韋昭曰：「禹」都陽城，伊洛所近。「竹書，箋注」：「桀」居斟鄩在鞏洛，伊洛最近。）

「竹書」：「帝桀」遷於大河之南。

「右僖三十二年」：穀有二陵焉？其南陵「夏后臯」之墓也，其北陵文王之所避風雨也。（杜預注：穀在弘農澠池縣西。「郡國志」：澠池有二穀山。「一統志」：澠池故城在今縣城西。）

「國策」：「夏桀」之國，左天門之陰，右天谿之陽，舉國在其北，伊洛在其南。

「逸周書度邑篇」及「史記周本記」：自洛納延於伊納，居易毋固，其「有夏」之居。我南望過於三塗，北望過於岳鄙，顧瞻過於有河，宛瞻延於伊洛，無遠天室。

「一統志」：夏台，在河南鞏縣。

「詩：商頌」：洪水茫茫，「禹」敷下土方，外大國是疆。

「商書」：造攻自鳴條，朕誅自亳。

「竹書」：「桀」出奔三陵。（「郡國志」：濟陰定陶縣有三陵亭。）

「呂氏春秋」：湯以戊子戰於亳，登自鳴條，乃入巢門，遂有夏「桀奔」走。（「竹書」：湯攻「桀」戰於亳。「郡國志」：即濟陰成縣。）

「竹書」：湯獲桀於焦門。（「一統志」：巢湖在巢縣西十五里，一名焦湖。「逸周書：觀啟解」：徙「桀」於魯。）

如果上面所摘錄之傳說記載還有幾分可靠的話，則我們就可以作一如次的大胆推斷，傳說中的「夏代」散佈的主要區域，爲山西中南部，河南西北部，陝西全境及甘肅；並且其發展的方向還似乎是從山西南部向河南和陝西移動；在傳說中之「夏」「亡國」的當時，其政治重心已由山西南部而移到

伊洛之間。此其一。在山東西部即今曹州各屬，亦傳譯爲「桀」與湯作戰之區，「桀」爲湯所流放之區。可是同時又有徙「桀」於魯的傳說。此其二。

自殷墟古物的發現以後，不惟商族的散居地，已有一部份得到證實；即其同時代之鬼方、土方、人方、邠國、莘國等，也同時得到證實。傳說記載中之商族，及其同時代各族散居地，大概不外如次所記的範圍。

「左昭四年」：因商奄之民，以命伯禽。（「郡國志」：魯國即奄國。又史稱南庚遷於奄。）

「地理通釋」：河亶甲居相，在河北相州，安陽本盛庚所都。

「竹書」：殷墟南去朝歌百四十六里。

傳說多記載伊尹生於空桑。（「一統志」：空桑城在陳留縣南十五里。）

「商書」：仲丁遷於囂，河亶甲居相，祖丁圯於耿。

「世本」：契居番，昭明居砥石，相土居商丘，子亥遷戲，孔甲復歸商丘。

「左傳」：衛遷於帝丘，衛成公夢康叔曰，相奪予享。公令祀相。寧武子不可曰，鬼神非其族類，不欲其祀祀鄭何事？（杜預：宋、商、商丘，三名一地。「一統志」：商丘在歸德府城西南二里。）

「荀子成相篇」：昭明居於砥石，遷於商丘。

「殷本紀」：「正義」引「括地志」：洛州洛陽城西南五十里，有九候城，亦名鬼候城，蓋殷時九

候城也。

「括地志」：牧野今衛州城，武王伐紂所築。

館。

「史記」：西伯獻紂洛西之地。（「正義」：在同州洛西之地。）

「地理志」：河內湯陰有菱里城，西伯所拘處。

「括地志」：九侯城亦名鬼侯城，在相州谷陽縣西南五十里。」

「竹書」：自盤庚至紂，殷不曾遷都，紂殷乃大其邑，南距朝歌，北據邯鄲及沙丘，皆爲離宮別

「詩 商頌」：相土烈烈，海外有截。

「新序」：紂鹿台在今朝歌城。（「括地志」云：在衛縣西南三十二里。）

「地理志」：紂沙丘苑台，在鉅鹿東北七十里。

同上：傳險即傳說版築處。今陝州河南縣北七里，即虜國統國之界。

「括地志」：伯夷叔齊所住之孤竹故城，在平州盧龍縣南十二里，殷時竹園所居。

「孟子」：湯居亳，與葛爲隣。

「正義」：湯自南亳，遷西亳，仲丁遷敖，河東甲居相，祖乙居耿，盤庚渡河南居西亳。（皇甫

謚云：亳即今偃師。）

明義士在濟南龍山城子崖所發現之陶器與甲骨片，因其陶片之素質均與殷墟所發現者同，骨甲灼製亦與殷墟出土者無殊，祇是沒有文字，我因之判定其與殷墟爲同系統之文化物，且其時期早於殷墟。（見前註。）又董作賓君在魯南安上村所發掘之古物，據傳亦爲殷代遺物。（見前案據）

從而我們也可作如次的一個大胆推斷。商民族在其建國後之主要根據地，在今日之河南東部山東

西部；其政治勢力已擴張到黃河上游之豐鎬（命周侯——甲骨文），其民族之歷史上的發展方向，似乎係由東向西移動的。

周族自建國以後，其散佈地均有正確之記載，這裡沒有提出的必要。惟就其與這一傳說時代有關者摘錄一二。

「詩大雅文王有聲」：豐水東注，維「禹」之績。

「詩大雅韓奕」：奕奕梁山，維「禹」甸之。

「詩小雅信南山」：信彼南山，維禹甸之。

「詩魯頌閟宮」：奄有下土，纘禹之緒。

「破武篇」：天命多辟，設都於「禹」之績。

「國語」：齊許申呂四國，皆姜姓也，「四岳」之後。

「正義」：太伯奔吳，所居城在常州無錫交界之梅嶺村，其城及家現在。

「山海經」：西南黑水之間，有廣都之野，「后稷」翬焉。其城方三百里，蓋天下之中，素女所

出也。（「廣宏明集」卷七：賢豆天竺，人傳天語，字出天文，終古至今，無相奪竅，斯是地心，號中國也。）

「山海經」：「后稷」之葬，山水環之，在氏國西。（郝懿行疏云：其地在今甘肅界。）

依此周民族之根據地，就是傳說中之「夏」族原來散布的區域，而「堯舜禹」傳說時代之「四岳」「苗裔」齊、呂、申、許，亦為周之近親族。都是值得特別注意的。這，我們在下篇還要細說。

我們在上面所推究出古代中國各族散布的區域，當然還只能作爲一種假設的推定看，因爲除周和殷的一個時代外，都還沒有充分的什物和其他可靠材料來證明。不過在我們對中國上古史的研究上，這種推定不僅是必要，抑且也不是全無可能的。我的這個推定是否正確？是要看地下的發現如何以爲斷。

在這裏對於地下的發掘，我附帶的有點意見。我以爲在開挖的進行上，似應設定幾個中心，如已有相當端緒之仰韶和殷墟。然後根據依傳說的研究所得出的古代各族發展的方向和演進的過程去試探，然後我們纔可以從地下去找出其各自的發展方向——例如由東向西的發展，抑由西向東的發展？以及其演進的全過程。若果長此如現在一樣，今日開發殷代遺址，明日又躍到春秋戰國，今日開發甘肅，明日便移到山東，像這樣去進行，却不是一個具體的地下考古計劃。我甚望努力於地下考古的學者們，對此能稍加注意。

### 圖 仰韶各期古物的出土地域及其主要出土物

我們根據神話去研究歷史，自不免有一半還近於猜謎。只有用作發掘的鋤頭所提供的資料是最可靠的。

中國新石器及金石器時期遺物的出土地點，爲河南之澠池（仰韶村）及河陰；甘肅之洮河及寧定（齊家，辛店，寺窪，沙井），山西之夏縣西陰村；山東之龍山鎮；奉天之錦西縣（魏子窩，沙鍋

屯)以及陝西各省均有發現。

最重要之出土物，石器有石刀，石斧，石鏃，石鏟，石戈，石杵，石耨，石鋤，石錘等；骨器有骨針，骨刀，骨鏃等；陶器有瓦罐，瓦甗，瓦壘，瓦鬲，瓦尊，瓦鼎等；銅器有銅鏃，銅三足鼎等；其他有貝貨，玉器，綠松石，豕骨，及其他家畜骨骼與人骨等。

安迪生君並依此判定中國新石器時期爲在距今五千年以上，(「中華之遠古文化」，原文二頁——三六頁)即仰韶期爲在紀元前三千年(「甘肅考古記」，原文二五頁)。按博的慈謂歐洲舊石器時期爲在距今十五萬至九千年前，新石器時期爲在九千年至六千年前，銅器時期爲在五千年至三千年前。(G. Biotz: *Manual of Universal History*)安君對中國新石器的時代判定，我在這裏，暫時不加可否。

安君並就現有之發現，把中國新石器時期分爲六期，一、齊家期，二、仰韶期，三、馬廠期，四、辛店期，五、寺窪期，六、沙井期。又在奉天貔子窩沙鍋屯，山西全境，河南西部西乞甘蘇一帶所發現者爲屬於仰韶期。他又根據出土的實物作標準，以齊家，仰韶，馬廠各期劃爲「新石末期」——新石器及銅器之過渡期。」以辛店，寺窪，沙井各期劃爲「紫銅器時期及青銅器初期。」但我們把奉天的出土物也加入進來，就可以這樣說：河南仰韶，山西西陰，甘肅齊新，甘肅馬廠，甘肅仰韶期，奉天沙鍋屯，可謂爲新石器時期；甘肅辛店，寺窪，沙井，南滿纏子窩，山東龍山鎮，可稱爲金石器時期。因爲前者的範圍內均沒有銅器的出土，而後者不惟有銅器出土，照安迪生君說：「在沙井期之『葬地遺址及村落遺址中，我們掘得小件銅器甚多，其中並有帶翼的銅鏃，製造亦其精巧。」

奧司本謂石器時期能用銅器 (H. F. Osborn: *Men of old stone-age* P. 461) [已開講銅器時期能用鐵器]。(E. A. Parkyn: *Introduction to Pre-Historic art*, P. 163) 莫爾甘也會說……

「就人類開始使用鐵器及銅器而言，並不致就完全拋棄石器不用。……不寧惟是，而且石器時代包含有銅器時代及鐵器時代，銅器時代又包含有鐵器時代，因而要想很清晰的指出其各時代的分界線來，毋寧是不可能的。」(前揭莫著)

從而我們對工具之演進的時代的劃分，並不是機械的；我們只看當時所使用的生產工具，是那一種東西佔優勢，如果以石器爲主要生產工具，那便是石器時期，同樣，如果以銅器爲主要的生產工具，那便是銅器時期；如若在銅器已經發明，而石器仍佔優勢，那便仍是石器時期，在銅器漸次代替石器的情況之下，那便只好叫作金石器時期。——由石器到金屬器的過渡時期。

照安廸生君對出土物時期的劃分，略爲敘述如次：

第一、齊家期：發現有石刀，石斧，尖骨，及單色紋形陶器等。

第二、仰韶期：發現有磨光之石刀，石戈，粟鑿，石斧，石杵，石錫，石鏃，帶彩陶器，陶輪，陶鬲，陶鼎，雕刻骨板等骨器，最特別者，有縫紉用之骨針，食物上之穀粒，耕種用之石耨石鋤，以及紡織用之石紡輪等。

案：仰韶出土人骨，據協和醫學院解剖部主任布拉克君 (Black) 考驗的結果，認爲與現在之華北人骨完全相合。獸骨以家畜爲多。陶器分素花著色二種，素花有繩紋布素花之分，著色有紅白黑兩彩三彩色之分。可發現之器物如陶鬲，石戈等。在奉甘所發現者，均與仰韶爲同一時代



性。(Gave report of Shaka Tun In Fengtien Archaeological Research in Kansu)

第三、馬廠期：發現有更複雜之着色陶器，但其與仰韶有許多類似處。

第四、辛店期：發現有牛馬骨鋤，紡輪，着彩陶器等。着彩陶器有瓦紋，連續回紋，及人馬犬羊等形的象形畫及花紋。並有銅器出土。

第五、寺窪期：發現三足鬲並銅器等。

第六、沙井期：發現有貝，玉，葬物，銅器——其中有帶翼銅鏃，並鳥形橫帶紋之着彩陶器等。

年前明義士君在濟南龍鎮城子崖發現新石器時代之石器，同時並有其他重要物出土。據王獻唐先生對我說，此次出土物除石器外，並有陶器，與殷墟出土陶器，從色素上可判定為同一文化系統之遺物；同時出土者還有甲片，其灼裂情形與殷墟出土者亦無別，祇是殷墟出土者為字片，此處則不會發現字片。因此明君判定為和殷墟文化同一系統。（這段話的記錄如有斷語，由我負責）

照安君所定的六個時期的文化，是否果屬一個系統。據我所知，還沒有人提出問題。

祇是安君對其年代的判斷，李濟先生在他的「小村與仰韶」一文中，曾提出抗議。至於仰韶與小村是否為同一文化系統？近中頗引起許多不同的議論。

安君以蘇薩一二及安諾一二作比較去判定仰韶的時代，我也覺得他未免在故弄玄虛，有提出一點意見的必要。

要是仰韶與安諾及蘇薩真有關係，我們還可以相當同意安君的意見，不過要確定這種關係，必須要對安諾和蘇薩及仰韶文化當時所散佈之區域內的地下想辦法，看是否各從其前期就有其一脈相承的

系統。如果各有其一脈相承的系統，則人類發明工具的演進程序，原是一元的；陶器的演變，也都有其同一的必然的程序。關於這點，莫爾甘在美洲土人的研究中，已給了我們若干的例子。所以僅僅從兩者間之陶器或係色彩偶然的類似——而且由粗製到精製的演進，也有必然之程序——而作為這兩者間之關係的判定的根據，無疑是薄弱的，直觀的。因而，李濟先生的抗議是對的。自然我們並不因一般就忽略特殊，但也不應從某些特殊現象的類似點去加以誇大。

仰韶與小村是否是同一系統的文化，這確是一個急待解決的問題。不過要想對這一問題得出一個正確的結論來，在目前，似乎還不够條件。〔案考古工作發展到今日，已能明確地判定仰韶系是「夏」族文化遺物，安陽是商族文化遺物。商族由東來，「夏」族從西來，兩者不是一個發展的系統。但作為一個歷史的考察，却是有其繼起性的。〕（雖然還有空白）——補訂。〕因為在其時代的距離上——暫時不說空間的地域——這兩種文化，其間顯係還有一個很大的空白。（1）仰韶期還不會發現文字——自然，陶器上的那種人物等類的像形圖畫，也可說是一種最原始的文字——從殷墟甲骨文時代性看，從原始文字演到和殷墟一樣聲音文字的階段，已經過了一個很長的發展過程。（2）辛店、寺窪、和沙井，雖亦有青銅器的發現，但殷墟的青銅器已發展到最高期，獲得了支配的地位，因而這兩者間之時代的距離，也斷不是短時的。（3）照社會演進的程序說，仰韶出土古物，是屬於未開化初期和中期的遺物，殷墟則已到有史的時代。因而，我們若僅從其出土陶器和石器等的構造形式的相異，就從而判斷其系統各異，這種邏輯是形式的。因為實物構造的式樣，在一個長的空白期間的演進上，當然會引起若干的改變，這是無疑的。但若以其樣式之偶然的類似，就從而判斷其為同一系統的

文化，這也未免犯了拿部份去概全部，拿現象去隱蔽本質的邏輯上的錯誤。「所以我們雖然從商族和「夏」族的歷史地理等方面，判定仰韶系文化與安陽系文化爲不同系統，而安君的理論也完全是錯誤的，而況安君把仰韶系文化判定爲所謂外來文化。但若說這兩者間沒有關係也是錯誤的，實際仰韶系遺物中，夾入了安陽系的文化物或其素因，安陽系也夾入了仰韶系的文化物或其因素，而況到殷代奴文化隸所有者時代西北各族並都係其屬領——補訂。」

若是能讓我們根據傳說記載的研究來下一個暫時性的斷判的話，那麼，我一面頗同情徐中舒先生的意見（見徐君「再論小村與仰韶」一文載「安陽考古報告」），仰韶正在傳說中之「夏」族散佈的區域內，所以仰韶遺物所代表的文化，應屬於「夏」族一個系統的文化。關於古代中國各民族之散佈的區域及其移動的方向，我在上節，也有所指摘。而且仰韶期古物出土區域，竟能符合，這不能不提我們一個重要的注意。王國維先生說大夏在周初稍西徙。（「西胡考」。）迦爾格勒說（Karlgren）「甘肅長方式石鏃之存在，家畜之畜養，及埋葬習慣等事，此種文化之遷移，實由河南而至甘肅。」這兩說均有相當的理由。不過大夏和「夏」族有無關係，我不敢判定；同時，「夏」族的文化，向幾個方向移動；迦爾君不會指出來。如果允許我來作個暫時的推斷，他們似乎一方是回向西方發展，一方面向中原方面發展，一方面則沿河南西部而趨入長江。所以傳說中說在中原的齊、呂、申、許是「四岳」之後，他方和長江方面的楚又是近親，在中原的杞魯也是「夏」族苗裔，而西北的諸戎也說是「四岳」之裔（「左傳」十四年：惠公獨其大德，謂我諸戎，是「四岳」之裔也。）這我們到下篇再說。不過我又認「夏」族的文物——如果我們的推斷有幾分可靠的話。在其已發現之各期遺物間，時

間上恐怕也還有空白。

我們根據上節的推定，商民族在原先是由東向西發展的。在當時，她和「夏」族大概在河南和山西之交的區域內碰的頭。自然，像這種判斷，也還是只能算作暫時的。（這種判斷到今日已爲一般新史家所承認。——補訂。）

如果這種判斷有幾分可能的話，則商族和「夏」族碰了頭以後，她們的文化，就必然會引起相互的承襲，這是歷史的一般規律。

案一，徐中舒先生認爲在仰韶，「如束髮的笄，跪起的習慣，以及商周以來沿用的器物花紋，一點也尋不出。」頗有因此來判定仰韶遺物所代表的文化，而非所謂「東方式」的。於此，我第一點認爲在新石器時期，人類各人的勞動生產量，只够維持其各自的生活，恐怕還沒有那許多餘暇去發明關於個人修飾的東西。因而所謂「東方式」的「束髮的笄」，恐怕還是較後來的事情。第二點，在金石器和其以前的時期，「政治社會」還不會出現，人類社會還是共產的，一切成員在種種方面都是平等的，階級制度的形跡也還尋不出來；其世襲酋長和普通酋長，祇是爲着公共事務的執行而被選出來的，他們的本身也還不過爲氏族之一員，和其他成員完全一樣，並且還須從事同等的勞動，而不是居於其他成員之上的。因而所謂跪拜式的習慣，當然不會發生。至於個人伸屈的跪起式的習慣，那在人類一般在其作爲「湖上居民」的時候，都有這種習慣發生的可能，爾後他們移入大陸者，這種習慣便漸漸減少，繼續居住水上或島居者，則完全保存下去。如日本人之起居習慣，及其行動的姿勢和足趾足掌的形狀，我們可以看出他們曾經長期的船上居住的習慣的遺來；廣東人因居住於港澳相錯的海濱，

其生活習慣之同於日本人者，反較同於中國內地人民者爲多，這完全是由於後來居住之地理的自然的條件而分得的，並不是有所謂「東方式」和「西方式」的本質的分別。據日本學者自己的研究，日本民族的主要來源，一部份是由西伯利亞大陸移去的通古斯族，一部份是由中國移去的漢族，以及由朝鮮移去的韓族，一部份則係由南方移去的馬來族等，這些來源不同的民族，移到三島以後，受同樣之地理的自然的條件所支配，而形成其同一的生活習慣。便是一例。商族由海濱沿黃河西上，必然經過一時期的海濱生活，有着跪起的習慣，在這一點上也不是偶然的。第三點，由仰韶到殷墟，其間時代的距離上，我們還沒法確定，祇知道其間還有一個很長的距離似的，在一個長距離時間的演進中，人類應用的器物的本質以及器物的式樣紋飾等，會引起「大異舊觀」的改變，反而是必然的；不寧惟是，而且能由無而有，也是必然的。所以我雖然暫時同意徐先生以仰韶爲「夏」族的文化的見解，但絕不能同意他的仰韶是和「漢化」無關的所謂「胡化」的意見。（而他的這種見解，正是受了安迪生的侵略主義的觀點的欺騙。）事實上，在黃河流域之古代各族的文化，到後來是完全融合了的——雖然在原有其各自的來源。今日中國人的所謂漢族，其內包的意義也和原來迥然兩樣了的。經過歷史上之無數次外族的侵入和漢族自身的外展，民族血統的化合，不惟不止某幾次，而且還不止某幾個民族。在今日中國人血液中的主要因素，不惟包括有現在的漢、蒙、回、藏、苗各族及其他各色人種的血液因素在內，而且包含有歷史上已絕跡的許多民族的血液因素在內；反之，不只在滿、蒙、回、藏、苗各族的血液中，也包含有大部份的漢族血液因素在內，而漢族的血液因素並滲入了其他許多民族。這而且是歷史的一般的法則。所以在今日所意義的中國境內的漢、滿、蒙、回、藏、苗各族，祇

不過是各受着種族歷史的因襲和不同的自然環境的影響，還有着語言上，經濟生活上，文化的共同心理狀態上的微妙的歧異，在領土上是共同的，至說到血統上是很難尋出其絕對分別的。因而在今日的中國內企圖從血統上去劃出一條民族的界線來，這顯然是帝國主義者或支配階級的一種欺騙勾當。但我們也不能忽略那三個歧異的特徵，說中國境內各族是成爲一個民族了。因爲忽略事實的說法便是反對真理；同時若從溶化的觀點去鼓吹各民族之同物化，則是大漢族主義的思想。

案二，安迪生先生真是好弄玄虛，把我們中國的「學者，」時而指向「東方」，時而又指向「西方。」李濟先生在其「小村與仰韶」一文的末尾，有如次一個附注：

「這文付印後得到瑞典「遠東古物館雜誌」第一期，中載安迪生一文，題名爲 *Der Waenger die Serpen* (Bulletin No. 1, Osthalsiska Samfundet) 文中認內蒙一帶西至甘新之銅器遺物。頗有自別之處，可以自成一系，與西伯利亞出現之斯西安 (*Soythian*) 遺物相像處甚多，又因沙井之帶彩陶器，曾與此類銅器同時出現，照此類銅器在西斯安出現之年代計算，安氏在甘肅沙井推晚一千餘年，重訂爲公元前六百至一百年。」

我很抱歉，我不會得着安君的原文讀過之後再發表意見。

「內蒙一帶西至甘新銅器遺物與西斯安遺物。」幸而安君還只說「相像處甚多」，而不會說「全像」；幸而還只能以「沙井期之帶彩陶器與此類銅器同時出現」爲根據，而不會有其陶器的「全似」物作根據。馬上就可以由安君的腦子裏又來一個玄虛，沙井期跟着和我們近了一千餘年，沙井期的文化，便跟着由「東方」而飛向了「西方。」我們知道小村出土物如刀、斧、鬲、矛之類，樣式上很有

類似於仰韶的同種石器和陶器，對其不同的地方，再說一句「因時間的演變」的話，也是可以的；而且近中在小村又發現一塊與仰韶「全像」的陶片，這不是也可以證明仰韶與小村同系，甚而同時吧？美洲土人的石器和陶器，也和東半球的石器和陶器很有類似之點；在中國所發現的新石器時期的石器，和在法國所發現的新石器時期的石器，也甚相類似，這不是安君自己說過的吧？我們能據此去判定其同源甚而同時吧？恐怕我們這一星球上，還不會發明有這樣的考古學。而且據穆爾研究的結果，他認為全世界所發現之新石器時期的遺物，還大抵都是類似的呢？(Wells: Outline of History, Ch. XI.) 所以安君對中國考古工作上的努力和貢獻，我自然對他表示相當的敬意，但對他這種故弄玄虛的勾當，也不能不提出抗議。易言之，安君是從帝國主義的侵略立場上來研究中國文化的；在他看來，只有成了帝國主義的白種各民族，纔有着創造文化的能力，在他看來，中國是半殖民地，中國民族是劣種民族，自己並沒有創造文化的能力。這就是安君的「西來」說的隱衷。

### ◎ 仰韶各期遺物所指示的時代

我們現在根據上節所敘出新石器及金石器時期的各期遺物，並暫依安通生先生的分類，來考察其時代的情況。

齊家的出土實物，單憑石刀，石斧，尖骨等物，並不能依此去判定其所指明的時代；因為新石器的使用，實早在初期未開化時代，而且一般都是在野蠻晚期就已發現。幸而這一時期同時有陶器的出

土。製陶術的發明恰好是未開化時代和野蠻時代的分界線，而且牠又是野蠻初期的一個標誌。莫爾甘說：「未開化初期，不問其來自發明或來自使用，都以製陶術之發明爲始。」（後揭莫著。）因而齊家期遺物所指明的，應屬於未開化初期。

以陶器之使用爲表示初期未開化時代的標準，莫爾甘並會確切的指出其理由來——自然，我們知道，這不單是理論的，而是他的實地研究所得的結果。他在其「古代社會」中說：

「陶器之製造，是以村落生活之存在，以及以單純技術之顯著的進步爲前提的。用燧石及他種石頭所製造之器具，要較陶器爲早，沒有伴着後者的前者的遺物，在考古品所埋沒的地層中，到處可以找到，像這樣的事實可說很多。」

從而我們又可以推定，照人類歷史之一般的法則，齊家期遺物所指明的時代，應爲母系本位的氏族社會，婚姻制度應爲對偶婚制度，從而家族也便是對偶婚家族。氏族社會的部族聯合，到這一時代也便有發現的可能了。

仰韶出土遺物，從石礮，石鋤及穀粒的發現，可斷定當時已知道種植；從大量家豕等家畜骨骼的發現，可斷定當時已知道畜牧，從石紡車和骨針以及陶器上之布紋的發現（在山西西陰村的史前遺址中，並會發現半個人工割裂過的繭殼。見李濟：「山西西陰村史前遺址」），可斷定當時已知道紡織和縫紉；從石鏟，石錘及板築遺跡的發現，可斷定當時已知道利用石塊和木板建築家屋。……却不曾有銅器的發現。因而這應屬於初期未開化時代之結局時期——用石磚建築家屋，是這一時期結局的一個特徵——或中期未開化時期之開幕時的情形。



從這一事實的研究上，我們發現中國在初期或中期未開化時代就已知道種植，並同時知道畜牧，這和西半球在同時代之僅能知道種植，東半球其他區域在同時代之僅知道畜牧的情形，是兩樣的。不過這不能引起社會的經濟構造之本質的歧異，這是應該聲明的。

因而仰韶遺物所指明的時代，依照古代社會之一般的情次去推判，仍應屬於母系本位的氏族社會，婚姻也應該還是對偶婚姻制的。不過部族聯合的組織，到此時，應該已經過氏族，胞族，部族的發展，而達到十分的完成。

馬廠的出土遺物，對時代的性質上，並不能單獨對我們去說明一個時代，牠所能說明的，只是仰韶遺物之時代的延長——如果牠們是屬於同一系統的話。

辛店的出土遺物所能說明的時代性更屬不難確定。從其製陶術的技巧以及其種類繁多的情形去考究，完全是屬於中期未開化時代的一些特徵。拿美洲土人的事實作個比較的例子來說：

「在未開化中期的村落印第安諸部族，如 *Tumacs*, *Arceos*, *Cholulans* 人等，都製造多量的陶器，製造的樣式也很多，而且很精巧。在亞美利加合衆國中之初期未開化狀態的半村落印第安諸部族，如 *Troquois*, *Choctas*, *Cherokees* 人等，雖也知道製造陶器，但不惟數量較前者少，而且樣式和種類也有限。」（前揭莫著）

這是一個明白的例子。在辛店遺物中，同時還包含有銅器的發現，這使我們對於時代的判定上更無所猶疑。

在寺窪出土的古物中，同時有銅器的發現，這也能決然的判定爲屬於中期或晚期未開化時代的遺

物。

在沙井的出土物中，更包含着一些重要的說明。從其帶翼銅鑿的發現，和銅鑿之多量的存在，可以判定其銅器的製造和使用，已曾經過一個相當時期的發展，而不是短時間所能演進得到的，從其貝貨和玉的發現，我們可以判定，在當時的交易上，已經由以物易物的狀態，而產生了一種原始貨幣形態的媒介物的存在。從其製陶術的精巧和其花紋之細緻上去考究，可以推出當時技術發展的程度和其分業的情況。

這不惟暗示當時的氏族社會，已發展到了高度的階段——至少已臨到未開化中期的終局，未開化晚期時代之初的情形。

在這時代的家系，是男系還是母系，我們不敢確定。一般由母系轉入男系，都是晚期未開化時代的現象，不過在歷史上也有例外。在中期未開化時代的印第安種族，有已經由母系而轉入男系的例子，我在前面已經提過。

#### D 這兩者間能否結合？

仰韶各期遺物所能指明的時代，恰能和傳說的時代相當——雖然其間還有空白。古物出土的主要區域，亦恰在傳說時代的區域之內，因而這些出土的古物，我認爲是這一傳說時代的遺物，是完全可以可能的。

若果在這樣的條件下面，還不能作為歷史的傳說時代說明的材料，而必像殷墟一樣，去期待文字的發現纔能作算，那恐怕是難有可能的。在這一傳說時代的末期，原始的象形文字是有發明之可能的；但在用文字作為記事和作文，一般都是文明時代開始時的情形。在辛店所發現的陶器上之人物象形畫，也就可稱作最原始的象形文字。所以對於在能以文字作為記事以前的遠古時代能遺給我們的歷史材料，除去地下的遺物以外，就只能有一些傳說。我們對這種遠古年代的歷史的研究，也只能仗地下發現的古物來作主人，仗着豐富的傳說來作說明。不過在不解史的唯物論的人們，對這種古代遺留下來的傳說是難於正確的應用和分析，甚而無法去分析罷了。

仰韶雖係在傳說時代「夏代」的散佈區域之內，但是否為其中心地——部族聯合機關所在地，我們還無法判定。在氏族社會時代，部族聯合機關的所在地，為戰事和天災等關係，不免是頻繁移動着的。據「史記：貨殖傳」和「國語」所說：

「關中自姒雍以東至於河華，管鑿沃野千里，至虞夏之貢以為上田。而公劉適邠，太王王季在岐，文王作豐，武王治鎬。故其民有先王之遺風。」（「史記貨殖傳」）

「姜，嬴，荊芊，實與諸姬代相干也。姜，伯夷之後也；嬴，伯益之後也。」（「國語，鄭語」）  
如果我們認為這兩段記載還有幾分可靠程度，則今日之陝西亦為這一傳說時代「夏」族所散佈的主要區域。迦爾格勒君雖判定仰韶的文化是由河南而至甘肅，但是我們在山西南部河南西北部甚而沿豫西遼湖北之一帶，並不會作過大規模的開掘，在這些地帶的地殼下，或者還埋藏着寺窪與沙井期的遺物，我認為是有可能的。

古代民族的移動是逐漸的，非若今日一樣能藉進步的交通工具，短時間內就可以移到幾百里，千里，數千里……之外。從而不僅在河南渾池與甘肅寺窪沙井之間的地域內應埋有其同一系統的遺物，在仰韶和其「夏」族後代之散處中原的齊、呂、申、許、杞、鄆、及南楚之間，若能尋出其當時移動的路線來——若果是由於自動的移往的話，也應該有其同系統的遺物的埋藏。反的，在甘肅和遼寧之間的地域內，若不能繼有其同系統遺物的發現，則這兩地出土物的類似，除去說這兩者在必然的演化的同一階段上，而產生出類似的器物外，便不能得到解釋。

總之，我們希望對地下能作計劃的開掘。便必能得出古代各文化系統之時間上的演變的形跡，空間上的移動的線索，以及其相互間的關係來。從而對歷史上所記載着的傳說，也同時便可以得到確認或改正。

〔仰韶系的出土物，正是「唐」「虞」「夏」等傳說時代的遺物，我們依據這些遺物作骨幹去認識這等傳說時代的社會和其發展過程，從而便確證了我們對中國氏族制社會的研究絲毫也不是虛構的。同樣，周口店等處的舊石器時代遺物，也是能和傳說中的「有巢氏」「燧人氏」的時代相結合，而為其時社會的殘骸。——補訂〕

## 九 古代中國各民族系別的探討

### A 中國人種的來源

要對中國人種的來源問題作一正確答案，這和世界人類的發源地問題，不惟是關聯的，抑且同樣困難。

關於世界人類的起源，有單元論，多元論，一元論等各種不同的見解。單元論者認為世界人類同出一源，但不必有共同的歷史前途；多元論者認為世界人類出於多源，其歷史前途，其發展過程，也是完全不同的；一元論者認為世界人類不是發生於一地，而是在具備一定條件的多處地方發生，只是由猿到人的轉化，過程是同一的。

單元論者的意見：一、阿德里留 (R. C. Andrews) 根據生物系統的研究，他推定蒙古利亞為世界人類的發祥地。(On the Trail of Ancient man, ch. 1.) 美國奧司本 (H. F. Osborn) 亦同此主張。二、莫開布 (J. Moench) 則謂世界人類同發源於中亞細亞，他認為在古代中亞細亞的自然環境，最適宜於原始人從獸類演化過來，且最適於他們的原始生存。(Evolution of Civilization P. 70.) 華力士 (Walls) 哈達頓 (Huntingtons) 等亦同此見解。三、查瓦德則謂世界人類發源於尼羅河流

域，他說從人體生理的研究上，是能正確的得出這一結論的。(Origin and Evolution of the Human Race, P. 14) 因之從單元論的見解出發，中國人種的起源地，也有蒙古利亞，中亞細亞，埃及等臆說。

多元論者對中國人種起源的意見：一、高來士 (Joseph de Guignes) 從宗教，倫理，文學的觀點上，說中國人種發源於埃及；二、拿丕萊 (Ferdinand de Lavignerie) 說源於巴比倫，由「黃帝」率領遷入中國；三、波爾 (G. R. Paul) 則以語言文字的類似上，說中國人種爲巴比倫同源的蘇美爾人 (Sumerian)，原居中亞高原地帶；四、魏建爾則謂中國人來自緬甸。

此外希爾太 (P. Hirth) 則持中國人種起源的「不可知論」的見解。

但世界各地的猿人遺跡的發現，如爪哇人，皮爾當人 (Pithecanthropus) 北京人，海得爾堡人，(Herkelberg man) 安內得塔人，(Heidelberg man) 克洛瑪郎人，(Promagnon man) 等，便粉碎了單元論者的謬見。同時在世界各地發現之舊石器新石器等遺物，證實了人類的進化，到採取着一般規律所支配的共同的過程；而由爪哇人到克洛瑪郎人，是一個順次變化的過程，是由猿到人的社會的過程，既不是同源，也不是先天的質的差異。這不僅粉碎了多元論者的謬見，並又推翻了全元論。

從而又證實了人類起源之一元論的正確。因此問題便在於中國人究自外來，抑發生於本土？

蒙古舊石器之發現，據法國神父的推定，蒙古在五萬年前已入於人類的舊石器時期。可是歐洲在一萬五千年前纔入於舊石器時期。不過，僅此不但不能證明「蒙古人」歷史之特別古老，而這種年代的推斷，也並無嚴密的科學意味。

自「北京人」的發現（周口店人牙的研究），已能蓋然地肯定其爲現在之中國人的祖先——據裴文中君他們的意見，是能確定的。

從蒙古河北地下發現之古代熱帶大象牙骨，與山西地下發現之駝鳥卵來看（北平地質調查所保藏），則蒙古及現在中國北部，在古代必有一個時期會爲熱帶。從蒙古所發現之「新生代」的魚類化石（近日本考古圖在熱河亦有此種發現）去考究，則蒙古在古代的一個時期會爲內海，似乎是確實的。因而蒙古在古代，不啻是一最適宜於原始人生活的區域。從而蒙古及華北是人類發源地之一的推定，在這幾種說明之下，是無可懷疑的。

但古代中國民族的兩大主幹：夏族和商族，却均非華北平原的土著；商族自東來，亦並非經由蒙古南下；夏族自西來，究由蒙古南下，抑由其他地區遷來，今尚無充分材料來說明。而中國文化和中亞文化的某些近似之點，雖不應誇大，亦不應忽視。據地質學的研究，蒙古在太古的，至少有一次最劇烈的地層與氣候的變化。因此發源於蒙古（及華北）的人類，便離開當地而向西方逃散，是完全可能的。從而其中的一支向東北進發，爲後來通古斯族等的祖先，其中一支則向西進發到中亞，……也都是可能的。

從而中國人一部份之來自巴比倫（Terrien de Lacouperie: *Western Origin of Early Chinese Civilization*）或直接或由蒙古南下，便都有可能（註）。是一次來的，抑自相繼的多次來的？這同樣（註）案法人 Opert 亦謂漢族來自迦勒底（即巴比倫），Wreger 謂來自印度支那半島 Pamp allig 謂來自中亞細亞，赫魯黎謂來自美洲。德人 Richtzen 謂來自子園，又有謂來自埃及或印度者。但皆無充分的證據，且只是一種假科學的臆斷。

是難以正確判定的問題。另一部份的商族，或由亞洲東北部沿海南下，到黃河下游，轉而西進，是更易追溯的。

但此，我們還要在下面分別敘述。

### 關於傳說中的夏族

首先我們提述一下傳說中之「禹」的問題。在周代的較可靠的史料中都會提及「禹」的問題。

「信彼南山，維禹甸之。」（「詩經，小雅」）

「弈弈梁山，維禹甸之。」（「詩經，大雅」）

「豎水東注，維禹之績。」（「詩經，大雅」）

「奄有下土，纘禹之緒。」（「魯頌，閟宮」）

「洪水芒芒，禹敷下土方，外大國是疆。」（「商頌」）

「天命多辟，設都於禹之績。」（「殷武篇」）

「奄有九洲，處禹之堵。」（「齊侯鍾鐻銘」）

「禹之力獻功，降省下土方。焉得彼僉山氏女而通之於台桑？」（「楚辭：天問」）

「何后益作革，而禹播降？」（同上）

「鯀何所營？禹何所成？」（同上）



「伯禹腹鯀，夫何以變化。」（同上）

「啓之五子忘伯禹之命假國無正用胥與作亂。」（《逸周書·嘗麥解》）

依此，「禹」的傳說在周初便已發生，而且「禹」不祇是一個普通人，還是一個開天闢地的人物。同時我們可以看出，「禹」和治水是有其連帶關係而出現的。據我的推測，「禹」或者如李季先生所說，是原始的一個氏族名稱，由於這一氏族對治水頗有貢獻，而被神化了傳留下來的；或者係原始人在避水的經過中所經驗着的某種自然間的現象，會被目爲神異的奇蹟而傳留下來的，都有其可能。因爲在太古時代，斷不容許產生這樣一個開天闢地的治水人物，在當時治水也決不是個人的能力所能辦的——他即是領導治水的「人格」人，也只能是一個從事治水的普通酋長。

其次，「禹」的傳說不僅和夏族相關聯，而且和西北的周，南方的楚，似乎也都有其歷史的淵源。但和南族的關係就比較疏遠。在周人的口中，直言不諱的說他們自己還是食的「禹」的餘澤；在楚人的口中的「禹」也是很離密的；但在商人的口中就完全兩樣了，他們一方面雖也拊捨着一點「禹」治水的傳說，但同時却聲明「禹」當時會和他們大商是鄰國。

入周以後，關於「夏」的事情，在一些較可靠的書籍中，也都有所記述。魯國的「左傳」和楚國的「楚辭」，對於「啓」、「羿」、「澆」、「少康」、「桀」等……的事情，均曾敘及，在周代，北方的魯國對歷史材料保存得最多，而北方各國關於古代的歷史傳說的記載，大抵都是受著發源於魯國的儒家的影響；只有南方的楚國所受影響較微；此外就只有和儒家作對的自由對古代歷史的敘述的諸子百家的作品，也不受儒家的支配。因而拿這三者來作對比的考究，是必要的。（關於諸子的身

分，實到第二分冊去研究。案關於這方面的問題，我已有一本專書，即「中國政治思想史討論」，請參考。）

「文王尚克修和我有夏。」（「周書，君奭」）

「我不可不鑒於有夏，亦不可不鑒於有殷。」（「周語」）

「殷鑒不遠，在夏后之世。」（「詩經」）

「夏禮吾能言之，杞不足徵也，文獻不足故也；殷禮吾能言之，宋不足徵也，文獻不足故也。」

（「論語」）

「行夏之時……服周之冕。」（同上）

「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」（同上）

「任，宿，須句，顓臾，實司太禘與有濟之祀，以服事諸夏。」（「左傳」二十一年）

「夏有屬觀。」「左傳」「封唐叔於夏墟」（同上）

「成湯革夏。」（周書多士）

「啓九辯與九歌兮，夏周娛以自縱。」（「楚辭，離騷」）

「嬉妹何肆，湯何殛焉。」（同上）

「尹躬先見於西邑夏。」（「商書，伊訓」，古本「尹告」有此同文）

「桀奔南巢。」（「魯語」）

「桀徙魯。」（「逸周書祝殿解」）

「啓之五子忘伯禹之命。」（「同上，管麥解」）

「啓有五觀，湯有太甲，文王有管蔡。」（「楚語」及「韓非子」）

「蠻夷猾夏。」（「堯典」）

「啓伐益作后，卒然離蠶。何啓惟憂而能拘是遯？」（「天問」）

「嚮於時夏，弗克庸。」（「多士」。）

「乃俾我有夏，式商受命，奄旬萬姓。」（「周書立致」）

「於先王之謗，大夏之道之然。」（「墨子」）

依此，「夏」不惟是「商」以前支配黃河上游的一個真實存在的大族，而且在周人的口中還是「我有夏」，「時夏」；他們的踐商，原來還是天使「我有夏，式商受命」的；他們的建國也還是「續禹之緒。」似此，則周族也還是夏族的一個支派。關於這點，我們還有兩點重要的材料作證。

姜族的齊、呂、申、許是「四岳」的苗裔，我們在前面已提述過。而形成伐殷以前之周民族的兩大領袖。伐殷以後，周所建功臣爲諸侯者，除「姬姓」的周公，「姜姓」的太公，並是武王死後領導着革命的「仲山甫，申甫等人，又都是周代掌握統治權的中心人物。此其一。

姬氏和姜氏的通婚，會有很長的歷史。周族的始祖后稷就是一個姜姓（姜嫄）的女子（有邰氏）所生的兒子。文王的祖父古公又是娶的一個姜姓的女子太姜（「烈女傳」：太姜，有邰氏女。）文王的母親，說是一個商族的女子太任，而他自己的太太，却有一個是姜姓名周姜的，另一個却也是一個

媯姓名太媯的。

「史記」：西伯娶莘國女曰太媯。

「詩：大雅」：思媚周姜，京室之婦，太媯嗣徽音，則百斯男。

「周公年表」：文王元妃曰周姜，無子，太媯繼之。

太媯却也是「夏族」的一個女子。「烈女傳」云：「太媯者，武王之母，禹後有媯媯氏之女。」

「詩」云：「續女惟莘」「天作之合，在洽之陽。」「方輿紀要」：「陝西同州郃陽縣，洽水名也……莘城在縣南二十里，古莘國，武王母太媯爲莘國女。」據此，媯氏和姜氏，還同是居住在一個地方的氏族。此其二。

因而有人認爲「詩」；「大雅」之「雅」，就是「夏」本字的音變，更證之「荀子」：「榮辱」「儒效」等篇關於「夏」「雅」的簡稱，這可說是可靠的。

其次我們再略爲考察一下苗族和「夏」族的關係。

左洞庭右彭蠡的楚國，是春秋時北方各國所自爲三苗之居的。但楚國却和昆吾在中原所建立的許國，楚靈王自己就說是同姓。而齊、呂、申、許原來是同屬「四岳」之後的姜姓。晉國的荀句却說他的荷氏是由「陶唐氏」、「御龍氏」或昆吾氏、豕彭章顧氏，唐杜氏，一脈相承下來的。是則「陶

（註）「詩，大雅」：季仲氏任，自彼股商，來嫁於周；曰嬪於京，乃及王季，維德之行。太任有身，生此文王。

唐氏」亦當爲楚之先行氏族。又「史記」：「昆吾氏，夏之時常爲侯伯，桀之時，湯滅之；彭祖氏常爲侯伯，殷之末世滅彭祖氏。」又云：「陸終生子六人：其長曰昆吾，二曰參胡，三曰彭祖，四曰曹久，五曰曹姓，六曰季連莘氏——楚其後也。」「鄭語」云：「姜、嬴、荊芊，實與諸姬代相干也。姜、伯夷之後也，嬴伯益之後也。」甲骨文相近亦發現「戊午卜，又伐莘」（「安陽考古」報告）第一期。是在商時莘氏還有留在黃河流域者，在「商」人的口中也是以韋顧昆吾與桀並稱的（「商頌」：「韋顧既伐，昆吾夏桀。」）

又「楚辭」有云「帝高陽之苗裔兮」，「鄭語」又謂楚之先「重黎」爲「高辛氏」火正，命之曰「祝融」，「祝融」之後八姓：己姓昆吾、蘇、顧、溫、葦；董姓：鬻夷、衆龍；彭姓：豕章、諸稽、秃姓舟人；姁姓：郟、鄆、路、偃、陽；曹姓：郟、莒、皆其苗裔，「莫之數也」而又姓無令聞，必不興矣。「對姓無後。融之興者，其在莘乎？莘姓夔越，不足命也。對莘蠻矣。惟荊實有昭德。」在這裏有幾點很重要。杞鄆同是「夏」的苗裔，我們在前面已指摘過：這裏却說鄆是「祝融」的苗裔（註。）對姓的「對灌」氏「對鄆」氏，照「左傳」和其他各書的記載，却是「夏」的近親氏族，而且在傳說中的「后相」到「少康」時代，更是「夏」族的基本族氏；此處却也說「對」是「祝融」的苗裔。「湯伐三纒」和「桀奔三纒」的三纒氏，「竹書」各書中亦釋爲「夏」之「屬國」，（「左

（註）「國語鄭語章注」云：陸終第四子曰求言，爲姁姓，封於鄆，今新鄭也。又：「有夏」雖衰，杞鄆猶存。

傳：「靡奔有葛氏。」此處却亦謂爲「祝融」之苗裔，「左昭」二十九年說：「象龍封諸顧。」傳曰：「劉累學擾龍於豢龍氏，以事孔甲。」

「史記」又稱「楚之先世出自顓頊高陽。」「國語」則稱「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，夏后氏禘黃帝而祖顓頊。」

依此，楚亦應爲「夏」族的一個支派。從而後來之所謂「黎民」，我以爲或者就是商代建國以後纔成立的名詞。因爲商是一個奴隸制度的國家，他把東黎的後裔如三閻，已姓昆吾，彭姓彭祖家韋等等，伐的伐，滅的滅，把被征服的氏族或被擄的俘虜來作爲充任其剝削的奴隸使用，而給他們特稱之爲「黎民」，這是有可能的。

關於吳越的傳說，據「史記」所載，越也是「夏」族的一個支系，吳則爲周族的一個支系。

「越王勾踐，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封於會稽，以奉守禹之祀。斷髮文身，披草萊而邑施。」

（「越王勾踐世家。」）

「太伯仲雍二人乃奔荊蠻，文身斷髮，示不可用。」（「吳太伯世家。」）

吳之前君太伯，「后稷」之前裔。古公長子太伯仲雍奔吳，自號爲勾吳。古公死，太伯仲雍奔喪，復歸吳，民義之，歸之者千餘家。（「吳越春秋」）

吳之先君太伯，周之世，武王封太伯於吳。到次差計二十六世，且千歲。（「越絕書」）

「昔越之先君無餘，乃禹之世別，封於越以守禹家。」（「越絕書」）

越之前君無奈，「夏瑛」之末封也。「帝顓頊」之後。「禹」六世孫「少康」，恐「禹」絕祀，乃封其庶子於越，曰無余。（「吳越春秋」。）

依此，南方之越亦自託爲「夏」之支派，且和楚一樣，自謂和「虞」「夏」一樣同屬「顓」之後。吳則自託爲周之支派，又深恐人家不見信，特地又聲明古公死時，他們的祖宗太伯和仲雍倆還親自奔過喪，這樣一來，還不算貨真價實的周族苗裔嗎？這兩者都是很顯然的說化於神話，不過這種神話之存在，應該有其歷史的背景。

「荀子」說：「越人安越，楚人安楚，君子安雅。」（「榮辱篇」），又說：「居楚而楚，居越而越，居夏而夏。」（「儒效篇」）。（徐中舒君據此判定「大夏」即「大雅」，此說甚似。這裏的意義，也似乎就在說，同一族系的人，居於越者爲越人，居於楚者爲楚人，居於夏者爲夏人。周家所稱的「大雅」，原來就是「大夏」。）

西北之諸戎的族系，在前面也會略爲提述過。爲使問題的明白，在這裏再重複幾句。

「蕞公嚮其大德，謂我諸戎，是四岳之裔國也。」（「左襄」十四年）

「匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維。」（「史記匈奴傳」）

「夏桀無道，湯放之鳴條，三年而死，其子獯鬻妻桀之衆妾，避居北野，隨畜移徙，中國謂之匈奴。」（「史記素隱」引「括地譜」）

「夏」

「賢豆天竺……人傳天語，字出天文……斯是地心，號中國也。」（「廣宏明集」卷七）

依此，匈奴和諸戎也都說是「夏」族的苗裔。這種傳說的發生有兩種可能，即一、由於諸戎和匈

奴的祖先在古代與「夏」族地域相接，交涉頻繁；二、他們真是「夏」的支系或近親。但都不是偶然發生的。因此，他們在太古時代與「夏」族會有着血統的關係（不管是同源或混合），是可以斷言的。

根據上面的敘述，我們可以作如次的一個暫時的推斷。大概「夏」族和商族，從當時在山西河南的境內碰頭的時候起，兩族間便引起不斷的古代的戰爭。「夏」族被商族攔住東向發展的去路，因而他們第一個方向便只好回向西北，第二個方向便只有沿河南西部南下。最後夏族完全被商族戰敗之後，他們這一族系的人，一部分就沿隴西而入了今日的湖北荊襄一帶（楚初居湖北秭歸荊門一帶）漸次又擴至湖南。這一部份的人，在一個長時的過程中，又有一支沿長江東下而直抵今日的江浙。到了江浙的這一支，當他們後來龐大起來的時候，便根據其原來帶去的神話傳說，加以修改，因而一部份說，他們自己是「禹」的後裔，一部份便說他們自己是「后稷」的後裔，從而愈來愈近又拾出古公亶父來作近代祖宗。從而在江浙和兩湖關於「夏」和「舜」的傳說的來源，大概就是這麼帶過去的。在長江流域的安徽和江西，自周初至戰國，從不會作過政治的中心地，所以對原先祖宗遺留下來的神話傳說，便有隨着年代的久遠而趨於消滅的可能，同時他們也不能製造寄託古代神話的歷史奇蹟出來。

二、部份又繼續折回西北，又和其原來留在西北陝甘蒙古等地的「夏」族或其近親族會合，仍在今日的陝西和甘肅蒙疆等地方游徙，他們後來，大概又因為人口的繁殖，部落的分化或嵬緡又分為留在原地或更向西北和向東南發展的諸部落，留在原地或向西北者就形成後代之所謂諸戎和匈奴等，向東南者便發展成為後來的周族，留於關中一帶者便又形成更後來的秦國。一部份或因在「夏」商兩族長期



戰爭的過程中，被驅散而流散中原，成爲後來之東方「杞、鄆等等」或因被商族征服之後，他們被俘虜爲奴隸，整批的被商族送往其後方的山東境內（特別是魯西），而成爲後來之曹、莒、鄆等，因而「逸周書」有所謂「桀徙魯」的傳說。魯西曾爲湯和「桀」作戰的區域的傳說，大概就是這樣發生的。我這種推論，雖然有近於猜謎。但對於史料缺乏之遠古歷史的研究，這種猜謎的辦法，不但是必要，而且還相信我的推斷，是有着幾分真實性的。

### C 關於商族

根據明義士在龍山城子崖發現之殷族遺物及其他山東境內發現之殷族遺物與殷墟遺物比較研究，我們便能確定商族是由東向西發展的。這，我們在前面已提及過。

在商人口中的「夏」是「西邑夏」，是「罪人」（「商書」）。反之，在周人口中的商，是「商夷」，是「東夷」，是「戎殷」，是「夷人」，是「紂夷」。例如：

我殷：

「逸周書商誓」：「命予小子，肆伐殷戎。」

「周書，康誥」：「殛我殷。」

「逸周書世俘解」：「調我殷於牧野。」

「周語」：單襄公曰：「吾聞秦誓之故曰：……我商必克。」

夷。

「逸周書蔡公篇」：「用夷居之，大商之衆。」

「左傳二十七四年」引「太誓」：「紂有億兆夷人。」

「逸周書明堂篇」：「周公相武王以伐紂夷。」

「墨子」引佚書「太誓篇」：「紂夷處不肯事上帝鬼神。」

是商周顯然爲不同族系的異民族。從「西邑」和「外大國是疆」兩句話來看，商族明明是在「夏」族之東，「夏」族在商族之西，同時他們到商初「夏」末之際，地域已相鄰接。

「商頌」說：「相土烈烈，海外有祿」是商族在「相土」時代的區域，是與海洋爲鄰的，魯國的文獻記載：伯禽封於魯，是因商民奄氏諸族，而且魯國的佔領區域就是從前的奄國。「詩經」，「周書」的敘述，三叔聯合在東土作亂，是「因殷民」或「以南奄之民」爲基礎的。這還勞得周公這位「大聖人」會親自出馬「東征」，繼續了「三年」，都還沒有把殷的奴隸所有者的勢力根本剷除，「殷民」在「東土」勢力之大，可想而知。「呂氏春秋」亦稱商人「爲處於東夷」。「周書，作雒解」，稱三叔及殷東徐奄等以叛。儒家的大頭們也稱管蔡以武庚叛。「東土」爲商族歷久盤踞的區域，依此也是無問題的。

殷墟的出土物中，發見生產於海中的遺物不少，這也可以作出商族會從黃河下游的濱海地方向西發展的一個推論來。

近中壘作賓君在魯南安上村的商代遺物的發現，又是商族會散佈山東境內的一個鐵證。可惜我此

還不會知道，安上村的遺物與殷墟遺物，在時代上孰爲先後？如若是先於殷墟，那就於問題更有

義了。  
因而我們似乎可以暫時這樣推定：古代中國的民族，主要是一個從西來的「夏」族和一個從東來的商族，這便是後來形成漢族的主幹。

根據前面的考證，大概在太古時，在今日蒙古地方的地層和氣候發生大變化的當中，一部份原始人離開當地，便游徙到亞洲東北部，形成爲後來的通古斯族。所以說通古斯族從西來。通古斯族一部份爲後來的東胡族滿族，一部份沿海下游，徙到山東轉而西上，便是商族。……

## 十 洪水的傳說和其時

地球的冰河時代及其次數，歐洲學者依歐洲地層的研究，已能考證的，分爲四期。第一次爲距今約五十萬年前，照他們的推定，認爲在這次的冰河時代，地球上還沒有人類；第二次，距今約四十萬年前；第三次，距今約十七萬年前；第四次距今約五萬年前。關於在各次冰河時代的動物及人類生活狀況，以及其年代的經過，魏爾德 (H. H. Wilder) 等照歐洲地層的研究，曾給我們一個表解。

新 第 四 代			代 紀	時 代	動 物 界	人 類 種 屬	技 術	重 要 現 象	年 代	
第一冰河時代	第一間冰河時代	第二冰河時代	北極濕原的動物	溫暖時代的動物	北極濕原的動物	人類	猿	曙	石	100,000
	劍齒虎，河馬，象	北極濕原的動物								400,000

代 現		紀		
以水 後河 時代	時第 代四 冰河	河第 時三 間冰	時第 代三 冰河	河第 時二 間冰
混合的動物群， 象，馴鹿，野牛， 始牛，鹿，猛熊， 原	嚴寒時代的動物 ，群，象，熊， 馴鹿，長毛犀	馬，犀，原象， 及其他。	馴鹿，灰色熊， 動物群，象， 毛犀之出現。	溫駿動物群（非 洲亞模型） ，的，河，原 ，古，馬，象
現 代 人	第 ，布柳尼人類	羅 麥囊，格里馬	內 安得塔爾人	海 得爾堡人
研 磨技術（Azil- ian期）	agdaleman期） entean and M-	歷 II 剝技術（An- rignacian, Sou- entean and M-	投 II 剝技術 （Mansferan期）	剝 制技術（Cie- llemandach en- stein期。）
最 初的斧		洞 窟的藝術	埋 火 葬	手 槌
二五,000	五〇,000	一五,000	一五,000	三五,000

（右表據 H. H. Wilder: *Mans Prehistoric Past*, 138—9 附表，及波特卡諾夫「唯物史觀  
世界史教程」日譯本第一分冊。六〇頁附表）

北平地質陳列所推定之中國地質年表，判斷新生代第四紀現代人類發現，爲約在前三萬年左右，與右表之二萬五千年無甚差異。

照魏爾德的推定，在第四冰河時代以前，人類使用舊石器；新石器的發明和使用，是冰河時代以後的事情。第四冰河時代過去以後，因氣候的變化——溫暖，動植物因而繁殖，人類纔有較前加速進步的可能。技術進步的動力，當由於工具——新石器的發明和使用。新石器之出現的時代，據博雷慈的意見，在歐洲，爲距今九千年至六千年前（見前引）；波特卡諾夫從世界史說，則推定爲「紀元前一萬二千年」，這兩種推斷的年數，相差甚鉅。波特卡諾夫並指出「銅器之出現，在紀元前八千年；青銅器之出現，在紀元前五千年」（前揭書）。博雷慈則謂歐洲銅器時期爲距今五千至三千年前。這兩說誰能比較正確或同屬是正確，我此時還沒有能力判定。不過波特卡諾夫都是不單指歐洲說的。而中國的新石器時期，照仰韶出土物說，安廸生先生雖會判斷爲紀元前三千年，不過安君又同時判定仰韶遺物爲中國新石器時期末期的遺物。安君對仰韶年代的判斷，我們也認爲還有問題，在上篇已說過了。因而中國新石器的年代問題的決定，似乎還不能不待於地下的發現。

人類在最末一次的冰河期以後，到新石器之發明和使用，便知道而且纔可能在河畔或湖上建築其所謂湖上住室。這在中國適相當於「山海經」中之所謂「女子國」的情形，以及如次的一些傳說情形。

「炎帝以姬水成，黃帝以姜水成。」（前引）

「黃帝居若水。」（帝王世紀）

「太昊之母，居華胥之渚。」（前引）

關於傳說中之「堯、舜、禹」時代的社會狀況，照我在前面的研究，正是使用新石器的時代，應該在「冰河時代以後。」歐洲最初的石斧的發現，距最後一次冰河期的年代爲二萬五千年（參看前例表）中國或者也不能緊接在第一次冰河的融解期就已入於新石器時期。從而最後一次冰河解結而成的洪水，似乎不致延到傳說中之「堯、舜、禹」的時代。

從而關於這一時代之洪水的傳說來源，我有如次的兩種推斷：一、傳說中之洪水時代，比傳說中之「堯、舜、禹」的時代更古遠，更古的當時的傳說遺傳到後代，人們就拿牠和「堯、舜、禹」結合起來，反正「堯、舜、禹」這三位「聖人」也是以神話傳說爲基礎而砌成的；二、傳說中之「堯、舜、禹」時代的洪水，或因冰河融解以後的長時間，大量的水還匯積在大陸內未曾流出，又因大量雨水或上游高地水源的增加，致成爲古代的一次最大的水災，而被傳爲洪水。這兩種推斷，我不敢說完全正確，只敢說有可能。但是照如次的關於「堯、舜、禹」時代洪水的傳說，似乎不像原始洪水的情形。反而能接近於我的第二個推斷。

「五帝德厚，而無窮厄之恨，然尙有汎濫之憂。」（「吳越春秋」。）

「堯遭洪水，人民泛濫，遂高而居，堯聘棄，使民山居，隨地造區。」（同上）

「遭洪水滔滔，天下沉漬，九州閼塞，四瀆壅閉。」（同上）

「禹之時，天下大雨，禹令人民聚土積薪，擇邱陵而處之。」（「淮南子，齊俗」）

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，泛濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖：五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯舉舜而敷治焉，舜使益掌火，益烈山澤，禹疏九河。」（「孟子」）

「降水警予。」（「尚書」。孟子作「澤水警予」。）

「昔禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者無數。」（「莊子天下篇」）

「案「淮南子」及「吳越春秋」所載，在氏族制時代！甚至在國家出現後的一個時期的西南亞細亞，特別在底格里斯和優伐拉底流域，也正是這種情況。——補訂。」

這在「吳越春秋」和「淮南子」說來，不過是水「汎濫之憂」，是「天下沉漬」，「四瀆壅塞」，「天降大雨」，顯然不是原來的洪水時代之洪水橫流的情形。在「孟子」所說的「草木暢茂，禽獸繁殖」的情況，也必須到水河已經過去，陸地從水面現出以後，纔有可能。其次，當時人類對水河解結後的洪水，只有逃避的可能，而沒有克服（疏治）之可能，而且這便是歷史所給予人類的局限性。人類能用他們發明的工具去治水，必須要在歷史的一定條件之下，纔能實現的。儒家一面把「洪水」描寫得盈天舍地，一面又拾出一個治水的「禹」來，自己把問題陷於矛盾之中。這在當時的屈原就提起一個很重要的抗議了：

洪泉極深，何以窺之？

地方九則，何以墳之？

應龍何靈？何海何歷？

鯀何所營？禹何所成？



九州安錯？川谷何灣？

這很明白的在說，像儒家所說的那樣「浩浩」「蕩蕩」的洪水，事實上便是無法去着手疏治的從而儒家所說：

「湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。」（「虞書」）

「洪水滔天，浩浩懷山襄陵。」（同上）

「當堯之時，鴻水滔天，浩浩懷山襄陵。」（史記，夏本紀）

的情形，顯然是一種過分的誇大的描寫。像這種滔天盈空的洪水，在中國的历史上也當然有過，可不能在儒家理想中的「堯、舜、禹」這一時代。

在儒家對於這一所謂洪水時代的描寫的理论，所構成的矛盾還不止此。就孟柯個人所說的話來看，他一面在極力宣揚有一個能使用工具去治水的「禹」，同時却又把當時的時代寫成爲一個野蠻初期的巢居野人的時代，他說：

「當堯之時，水逆行，汎濫於中國。虫蛇居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。」

像這樣巢居穴處的野人，能和「厥民析鳥獸孳尾」，「舜陶於河濱，漁於渭澤，耕於歷山，作什器於壽丘」。「堯飲於土簋」，「茅茨不翦」，「卑宮室」和「壘石拊石」的時代結合起來，這難道就是他之所以成爲「宗聖」的祕傳嗎？孟老先生的腦筋雖屬是「上下五千年」，只是恐怕由初期野蠻時代到初期未開化時代，並不止五千年呢？

其他各家所記對於洪水的傳說，此儒家還較爲近理一點。如「尸子」說：「燧人氏時，天下多

水。」（「北堂書鈔引」）照我們在前面的研究，傳說中的「燧人氏」的時代，正當於人類在野蠻初期的時代。「淮南子」說：「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不固載。火燧炎而不滅，水滲洋而不息，」這也很能說出因氣候轉為炎烈，致水河融解，火山暴發的往古情形來。「神異傳」所謂「北方層水萬丈，厚百尺。」也大概是人類對於最後一次水河的印象所遺留下來的傳說。

但在傳說中之所謂「堯、舜、禹」時代，中國曾經過一次很大的水患，這許是可能的。儒家對水的傳說，雖屬近於誇張，總應有一點神話傳說作影子。而且關於「禹」，無論他是「神」或是「人」，「曾經和「水」發生過關係，也許是實事。「右昭元年」說：「微禹，吾其魚子？」「楚辭天問」說：「禹之力獻功，降省下土方。」在周代，儒家以外，也都有關於「禹」的傳說。

在這一傳說時代，如若真有這樣一次水災，並且會行過疏治的工作，那就決不是一個神化的「禹」所能單獨奏功的。依照我們在最前面所研究出的當時社會組織，或者因為「水」的問題於當時人群的生存太密切，而曾經特設了一個治水的普通酋長主其事，到還有可能。從而我認為像如次一類的傳說記載，到還能暗示出一點真像。

「禹乃遂與益、后稷，奉帝命，命諸侯百姓與人徒以搏土，行山表木。」（「史記」）

「伯禹念前之非度……共工之從孫四岳佐之。高高下下，疏川導滯。」（「周語」）

依此，實際在作治水工作的，還是「諸侯百姓」，「四岳」，易言之，就是散居在「岳濱」的各氏族（百姓）全體氏族員及各氏族的世襲酋長普通酋長（諸侯）們。當時即使有一個專主其事去治水

的「禹」其人，也不過是一個治水的普通酋長，和他們共同在參加治水的工作。

所謂「九州」，所謂「四岳」，我們在前面已說得很明白，「四岳」大概是太行山一帶的當時地域名稱；「九州」也不過是當時「四岳」地域之內的一個地方，或係當時露出水面的一些高地，從而當時治水的標準，不過在盡其可能的程度之下，把環繞他們居處地以內的「閘塞」的「潰沉」的水量導入低地，所謂「疏川導滯」，以便於他們的生活，並以連絡其「聯合」各氏族的交通。並不是儒家所謂疏導「三江九河」「奠定九州」的那種偉大的工程，因為那樣大的工程，在新石器時期的古人，不單完全沒有實現的可能，而且不是當時的他們所能夢想得到的。

把多少年代以來，人類全體努力所得出的結果，而歸功於他們腦筋中所製造出的「聖人」，這正是統治者一貫的把戲。封建統治階級從而又是這一階級之代言人的中國儒家，更算是這門技術的專門家。

最末，在東半球的希臘，猶太，波斯，印度，敘利亞，巴比倫等各民族，以及西半球的印第安土人中，也均有關於洪水的傳說。這大概都是地球最後一次冰河解結所留下來的印象。在末一次洪水的時候，發生在世界各地的當時人類，必皆由其發祥地而散佈到了各處，——適於其原始生存的地帶這問題，雖然已有種種假定，但是真確的情形，還是我們現在所不會知道的。其次，人類既非出於單元，蒙古又是人類最初的搖籃之一，這對於中國人種的起源問題，「夏」族和商族的來源問題的解決，是有着積極意義的。

〔我們對中國原始社會的研究，由於材料的不够，不只還不能復現其具體面貌，且有許多問題或無法解決，或還不能獲得充分的科學根據。這都還有待於今後人類對古代知識的增多和不斷的努力。——補訂〕

一九三三·一一·七 北平脫稿

一九四〇·一二·二。增訂畢。

1909

5685

I. 38

60605/

(2)

20