

# 由商周文獻試論歷史時間觀念之形成

郭靜云\*

## 摘要

本文經由對商周文獻的研考，推論商周文明有「自然時間」、「祭祀時間」、「歷史時間」三種時間觀念。早期中華文明的時間觀主要由「周轉」、「循環」概念構成，「直線時間」的概念很晚纔出現。「周轉時間」觀顯然源自古人對自然的觀察。新石器時代的農耕文明早已發現天象規律與季節循環的相關性，二分二至的日曆、月曆都以「自然時間」為基礎。

然而在歷史發展過程中，用以計時的單位不僅有四季循環。殷商時期出現以宗廟祭祀為周轉單位的時間觀念：「祀」。「祀」是所有先祖先妣的祭祀週期，其周轉既不依循自然時間，又不是歷史時間，而是以宗廟祭祀天數為基礎的特殊周轉時間觀念。「祀」的長度依祖先數量來決定，先祖先妣逐代增加，祀的週期也隨之延長。因祭祀週期與自然週期不能相合，使這兩種系統無法統一，亦難以作計年之用。直到西周懿王時期的銘文，纔開始使用「年」字記錄王在位的年度。這種以王世為週期的計時方法，已同時反映了自然時間與社會現象兩重意義，中華文明的「歷史時間」觀念應濫觴於此。

**關鍵詞：**商周文獻、周轉時間、自然週期、祭祀週期、歷史時間、商代祭禮、祀、年、歲

---

\* 國立中正大學歷史學系副教授

## 一、序論

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

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

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

## 二、自然時間與歷史時間觀念之區分

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

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

段，也即星象曆階段。<sup>1</sup>

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

以曆時觀念來說，「以物候紀農時」的現象大概只能符合農耕出現之前的需求。到了農耕文化的階段，人類若不能準確掌握歲時節氣，恐怕難以仰賴農業維生。基於此一重要性，早在新石器時期，人們就已發現了天象規律與季節循環的相關性。關於這點，曾有學者採用天文科學的方法，證明了中國先民對天象的觀察和認識可以追溯至新石器時代，<sup>2</sup>二分二至的曆法概念亦發源自遠古。祇不過這種概念仍屬於「自然時間」的範疇，與「歷史時間」尚有一段明顯的差距，並非所有時間觀念都等同於歷史觀念。

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

<sup>1</sup> 常玉芝，《殷商曆法研究》（長春：吉林文史出版社，1998），頁343。

<sup>2</sup> 筆者曾發現，屬於新石器早中期的河姆渡農耕文化，已出現將二分規律視為稻穀生熟基礎的觀念，亦即不「以物候紀農時」，而以二分法來規劃農事。另外，目前也有許多研究成果顯示，新石器時代的人類已具有掌握天象變化的基本能力。關於學界對中國地區早期先民星象觀念的研究，最早由竺可楨先生首開其例，近來則有陳久金、馮時等學者們繼踵其後。參竺可楨，〈二十八宿起源之時代與地點〉，《思想與時代》，34（遵義，1944）；陳久金，《中國星座神話》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2005）；馮時，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006）等。

### 三、商代文獻中的曆譜

《爾雅·釋天》曰：

夏曰歲，商曰祀，周曰年，唐、虞曰載。<sup>3</sup>

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

目前出土的甲骨文中亦有「年」、「歲」、「祀」三字，析論如下：

#### (一) 年

甲骨文的「𠄎」(年)字寫法從「𠄎」(禾)，其下為人。卜辭中常見「受年」或「受有年」之語，如《合集》49503載：

……〔呼〕𠄎(神)藉在名(明)，<sup>5</sup>受有年？

……〔呼〕𠄎(神)，弗其受有年？<sup>6</sup>

同時，卜辭中也常見「受禾」一詞。<sup>7</sup>陳夢家先生認為，「卜辭的『年』如『受年』、『出(有)年』即稔，指收穫。」<sup>8</sup>「受年」與

<sup>3</sup> 晉·郭璞注、宋·邢昺疏，《爾雅注疏》(臺北：新文豐，2001)，頁310。

<sup>4</sup> 中國社會科學院歷史研究所編、郭沫若主編，《甲骨文合集》(北京：中華書局，1982)，引作《合集》。

<sup>5</sup> 《合集》14在同樣的卜辭用「明」字，可能此處的「名」也要讀為「明」。關於「𠄎」字應釋為「神」，請參拙著，〈由禮器紋飾、神話記載及文字論夏商雙嘴龍神信仰〉，《漢學研究》，25：2(臺北，2007.12)，頁1-40；〈甲骨文中『神』字的雛型及其用義〉，《古文字研究》(北京：中華書局，2006)，二十六輯，頁95-100；〈夏商神龍祐王的信仰以及聖王神子觀念〉，《殷都學刊》，2008:1(安陽，2008)，頁1-11。占卜「受有年」時，巫師呼求神靈助耕王田、恩賜春雷並降下「神靈雨」，以保證豐年。關於此類卜辭的祭義，請參拙著，〈「神明」考〉，收入中華孔子學會，《中國儒學》(北京：商務出版社，2007)，第二輯，頁427-434。

<sup>6</sup> 「受年」或「有受年」在卜辭中頗為常見，目前出土的甲骨文中已發現有三百餘處這類的記載。參見姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》(北京：中華書局，1998)，頁531-535。

<sup>7</sup> 在目前出土的甲骨文中，已發現有一百餘處這類記載，詳參姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，頁524-526。

「受禾」意思相同。<sup>8</sup>此解應無疑義，亦為學界所認同。

另一種常見的卜辭，即「𠄎」（求年）或「𠄎」（求禾）<sup>9</sup>，都是祈禱豐年。而「𠄎禾」和「𠄎年」卜辭則提及歉年的危險。<sup>10</sup>據此可以推斷，甲骨文中「禾」與「年」字義接近。

有些學者特別注意到在極少數的卜辭文例中，「年」字之前還加上數字。常玉芝先生據此認為：「『年』字前加數字，應是指的時王的在位之年。」<sup>11</sup>鄙見以為此說推論過於武斷，且缺乏足夠的證據。載述王在位年次是一種記錄時間的系統，零散出現的「數字加年」文例不可能代表一種系統。尤其這些文例皆出現在問辭

<sup>8</sup> 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956），頁224。

<sup>9</sup> 「求年」、「求禾」兩個詞彙皆出現在超過100片的卜骨上，參姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，頁523-524、530-531。對甲骨文「𠄎」字的隸定方法，目前解釋不一。此字羅振玉隸為「求」，參羅振玉，《殷虛書契考釋三種》（北京：中華書局，2006），頁189。郭沫若則隸為「𠄎」，而將「𠄎」字隸為「求」，並數次強調其說。其論述可參于省吾主編、姚孝遂按語編撰，《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996），頁1474、1483-1484。後來唐蘭否定將「𠄎」隸為「求」的釋讀，並證明「𠄎」係「希」，即「崇」字，參見唐蘭，《殷虛文字記》（北京：中華書局，1981），頁30-32。目前學界多從唐蘭之說，將「𠄎」釋為「崇」，不過仍傾向保留將「𠄎」隸定「𠄎」字，並將此字釋為「求」。惟吳其昌先生贊同羅振玉原說，認為「𠄎」即「求」字，參見吳其昌，《殷虛書契解詁》（武漢：武漢大學出版社，2008），頁352-353。筆者贊同羅振玉、吳其昌先生的釋讀，依據字義、字形分析，「𠄎」應即「求」字，在甲骨文中都用以表達「求」義。在金文中，西周早期的季盨尊有「用𠄎福」一語，即「用求福」（中國社會科學院考古研究所編，《殷周金文集成》，北京：中華書局，2007，修訂增補本，以下後引作《集成》，器號5940，現藏於陝西省歷史博物館），與西周中期君夫簋蓋的「𠄎」為同一字（《集成》器號4178，現藏於天津博物館）；西周晚期杜伯盨有「用𠄎壽」語，亦即「用求壽」（《集成》器號4448-4452，現藏於上海博物館、北京故宮博物院）。楚國包山簡第63簡的「求」字寫作「𠄎」，與甲骨「𠄎」、金文「𠄎」為同一字形，亦與《說文》小篆「𠄎」字形相近。參見張光裕主編、袁國華合編，《包山楚簡文字編》（臺北：藝文印書館，1992），頁778。參見漢·許慎著、清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1966），頁398上。另外，甲骨文的泰字寫作「𠄎」，為从「求」、「収」的會意兼形聲結構，亦為其旁證。

<sup>10</sup> 參見《合集》33337-33342、34229；中國社會科學院考古研究所編著，《小屯南地甲骨》（上海：中華書局，1980-1983）（後引作《屯南》），片號2106；艾蘭、李學勤、齊文心，《英國所藏甲骨集》（北京：中華書局，1985）（後引作《英藏》），片號760正；Royal Ontario Museum, Hsü Chin-hsiung, *Oracle bones from the White and other collections*. Toronto: Royal Ontario Museum, 1979（許進雄，《懷特氏等收藏甲骨文集》，後引作懷氏），片號85。

<sup>11</sup> 常玉芝，《殷商曆法研究》，頁344。

裡，而非記錄時間的文句裡。目前已出土的甲骨文中，記錄時間的方式包含卜辭前用以計日的干支，以及卜辭後指出月數，尚未見有指出年數者。

關於占卜問辭中出現「數字加年」的幾個文例，可作如下分析。首先，「數年」出現的位置是在問辭裡，與卜辭常見的時間記錄並不一致。其次，這類卜辭極少，且在解讀上即有問題。例如董作賓先生在《殷曆譜》中提到有「得四年在乘。十二月」卜辭，常玉芝循之，並在《殷曆譜後記》裡指出這是誤將「羌」認為「年」字，原文應讀作「得四羌在乘」<sup>12</sup>。此外，胡厚宣先生也在曾天宇先生的舊藏中，發現一片廩辛或康丁時期的卜骨，其卜辭曰：

乙巳卜，貞：尹至七年寅(寶)？

乙巳卜，貞：尹至五年寅(寶)？

胡厚宣先生認為這是年數的記載<sup>13</sup>。然而《合集》35249 另有一段卜辭，其載曰：

□□卜，貞：□至于十禾……

兩相比較，在同樣的卜辭模式中，後者不用「年」而用「禾」字。因此若回到陳夢家先生的看法，將更能合理解釋「數禾」或「數年」的卜辭，其謂這兩者「皆非紀年，它們可能是紀若干收穫季節。」<sup>14</sup>其實，「至數禾寶」也可以理解為受禾的數量，應視作年產記錄。

此外《合集》24610 還有一條祖庚時期的卜辭：

□戌卜，出貞：自今十年又五王禮。

<sup>12</sup> 參見《合集》519。另參胡厚宣、胡振宇，《殷商史》（上海：上海人民出版社，2003），頁282。

<sup>13</sup> 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》，頁282-284。

<sup>14</sup> 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁224。

這段卜辭涵義不詳，然而「十年又五王禮」恐不能讀為「十五年，王禮」。無論是商周時書寫月數，或西周中晚期以後書寫年數、月數的記載，都是寫成「十又二月」、「廿有三年」，並不會將數字分開，寫成「十月又二」、「廿年有三」。所以該卜辭的斷句可能是：「自今十年，有五王禮。」然因當時的「十年」尚未用來指涉週年，故仍不能以後世的字義理解這段卜辭。<sup>15</sup>

總之，殷人求年、祈禱受年，其義與求禾、祈禱受禾相同。殷商時期的「年」是指年產，而非週年。

## (二) 歲

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

癸卯卜，大貞：今歲商受年？一月。 《合集》24427

癸卯卜，大貞：今歲受黍年？十月。 《合集》24431

辛丑卜，大貞：今歲受年？二月。 《合集》24429

乙亥卜，大貞：今歲我受年？二月。 《懷》1262

丙寅卜，爭貞：今歲我受年？ 《合集》9668

乙未卜，貞：今歲受年？ 《合集》36976

丙寅卜，戠貞：今來歲我不其受年？ 《合集》641

<sup>15</sup> 張秉權先生曾提及卜辭中有「受來年黍」一語，並將之理解為占卜明年的黍，從而論述殷商已用「年」字作紀年。然此解恐怕還有筆誤、或者認字上的誤解。卜辭中常見有「受黍年」，即指受黍禾的意思，與紀年無關。參見張秉權，〈殷代的農業與氣象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，42：2（臺北，1970），頁276。

<sup>16</sup> 參見戰國宋·墨翟著、張純一編，《墨子集解》（成都：成都古籍書店，1988），〈釋歲〉，頁212；郭沫若、郭沫若著作編輯出版委員會，《郭沫若全集·考古編》（北京：科學出版社，1982），卷1，頁150。

貞：今來歲我不其受年？九月 《合集》9654

甲子卜：來歲受年？

來歲不其受年？ 《合集》9659

辛丑卜，王貞：來歲巴受年？九月 《蘇德》4.134.27<sup>17</sup>

戊寅貞：來歲大巴受禾？在六月卜 《合集》33241

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

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

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

常玉芝先生對照了「今歲」和「來歲」的相關文例，發現從一至十二月都有「今歲」這個詞彙出現，而「來歲」一詞則僅出現於後半年。常先生據此論述道：「人們往往在每年的上半年不大關注來年的事情，因為時間還離得遠呢，但到了下半年往往就會關注明年農作物的豐歉了。」<sup>19</sup>

以筆者淺見，此一發現實具有特殊意義，然而常先生將「來歲」視為明年的說法仍缺乏實際資料支持，在推論上也沒有必然

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

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

<sup>19</sup> 常玉芝，《殷商曆法研究》，頁350。



性。卜辭中另有「今來歲」的用法，正足以揭示「今歲」和「來歲」的差異並不在於表達今年和明年。卜辭中幾次出現「今來歲」之語，據其用法，「來歲」即「今來歲」的意思。「歲」是指收穫後的年底祭祀活動，所以出現在後半年的「來歲」是表達農作即將收成，「歲」祭的時間快要來到。下半年時，耕地種黍階段已結束，草木結果，農忙後將舉行歲祭，人們藉此對社稷與祖先表達感謝之意。而占卜則是為了預言這次「歲」來時的受禾狀況。

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

不過在甲骨文中，也有少數「歲」字加數字的文例出現：

- |                   |           |
|-------------------|-----------|
| 癸丑卜，貞：二歲其有咎？      | 《合集》20795 |
| 辛未卜，貞：自今三歲毋執？五〔月〕 | 《合集》20796 |
| 己亥卜，出貞：自今五歲其有……   | 《英藏》2050  |
| 貞：其于十歲迺有正？        | 《英藏》1300  |

常玉芝先生認為，殷人不會占卜五年後、十年後這類為時尚遠的事情，故將數歲視為王在位的年數<sup>20</sup>。張秉權先生卻認為，在卜辭中還沒有發現過「惟王若干歲」之類的記年語彙，所以我們對於這些文例，「只能說它是紀年的痕跡。」<sup>21</sup>筆者的理解亦與張秉權先生相近。常先生以為殷人不會占卜數年後的事，此說恐無根據，也缺乏觀念性的解釋。遠古以來，人們的思考就不會僅限於當下之事。殷人祈求年年歲祭前都有豐收，並無可怪之處。卜問數歲是否有咎的意思，即占卜往後數次農期是否莊稼豐足、收穫

<sup>20</sup> 常玉芝，《殷商曆法研究》，頁351。

<sup>21</sup> 張秉權，〈殷代的農業與氣象〉，頁277。

無災。此處「歲」字仍用以本義，但因為中原地區一年收割一次莊稼，所以占卜十歲的意思即可略同於占卜十年間的收穫狀況。既然歲是每一農年之後的例行祭祀，故歲與歲之間的週期約可視為自然週期中的一年，於是「歲」的字義便從祭名往年歲方向引申發展，終於用來指稱一年的週期。儘管如此，中華文明中仍舊未曾用「歲」字直接計算王的在位年數。

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

### （三）祀

殷商出土文獻中曾出現「王二祀」、「王六祀」之類的記錄，陳夢家、董作賓、胡厚宣、常玉芝都認為，「祀」為殷商紀年之法<sup>22</sup>，而且《爾雅·釋天》「夏曰歲，商曰祀，周曰年，唐、虞曰載」似乎亦可為旁證。不過，許多研究成果早已揭示，「祀」實際上是商王祭祀前王的週期。

殷商祭祀先王先妣的系統包含五種週期：翌、祭、賈、魯、多。「祀」則是這五種祭祀週期的綜合祭祀週期。學者們對這五種週期的順序看法並不一致，董作賓先生認為依序應是：多、翌、祭、賈、魯；島邦男先生則認為應作：祭、賈、魯、多、翌。<sup>23</sup>常玉芝先生仔細研究殷商周轉的祭祀方法，認為順序為：翌、祭、賈、魯、多。<sup>24</sup>無論五種祭祀的順序如何，其關鍵在於「祀」不是由二分二至或十二個月組成，而是以接受崇拜的祖先名額來決定的週期。因此，祀週期不是自然時間的單位，祀數也並不是計算

<sup>22</sup> 參見陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁233-237；董作賓，《殷曆譜》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992），上編，卷三，〈祀與年〉，頁2上；胡厚宣，〈殷代稱「年」說補正〉，《文物》，1987:8（北京，1987.8），頁21-23；常玉芝，《殷商歷法研究》，頁352-366。

<sup>23</sup> 島邦男撰，溫天河、李壽林中譯，楊家駱主編，《殷墟卜辭研究》（臺北：鼎文書局，1975），頁114。

<sup>24</sup> 常玉芝，《商代周祭制度》（北京：中國社會科學出版社，1987），頁139-193。

商王在位時間的方法，而是計算祭祀次數的方法。

因先祖先妣逐代增加，祀的週期也隨之延長。祖甲時，一祀為三十旬（據董作賓《殷曆譜·祀與年》）或三十二旬（據常玉芝《商代周祭制度》）；而帝乙、帝辛時，祀的週期增長為三十八旬。也就是說，「祀」的時間長度並不固定，且與自然年度無關。儘管如此，大部分學者還是認為「祀」在殷商晚期被借作表達年的意義，且辯論其表達的是太陰年（董作賓）或太陽年（常玉芝）。雖然殷商晚期的「祀」週期接近太陽年，但其基礎並不是二分二至，故不可混淆。

島邦男先生很嚴謹地從甲骨卜辭考證「祀」的問題，他認為甲骨文「第五期裡有『王幾祀』之辭，而記著時王祭祀的次數。」<sup>25</sup>馮時先生充分地比較了曆日與祭祀的系統，揭示「祀」非作曆年記錄之用，其謂：

殷代周祭祀周的長度是指用祭、賣、魯、彡、翌五種祭法遍祀先王和直系先妣一周的時間，按照卜辭自身的命名，使用祭、賣、魯三種祭法的祭祀週期稱為「魯日」，我們叫它「魯祀季」，使用彡、翌兩種祭法的祭祀週期分別稱為「彡日」和「翌日」，我們叫它「彡祀季」和「翌祀季」。這三個週期的總長就是一祀。……全部材料顯示出兩種記時系統，一類為曆日系統，包括干支和月份，另一類為周祭系統，包括祀和祭日。作為一種絕對的現象，祀僅統領祭日，決不統領曆月。顯然祀與曆年並無關涉。<sup>26</sup>

質言之，「祀」是祭名，表達祭祀祖先的週期，卜辭中「祀」的用法如下：

戊申卜，戔貞：祀，弗若？

《合集》2231

<sup>25</sup> 島邦男，《殷墟卜辭研究》，頁128。

<sup>26</sup> 馮時，〈天文學的萌芽期〉，載薄樹人編，《中國天文學史》（臺北：文津出版社，1996），頁39。

庚寅卜，爭貞：我其祀于河？ 《合集》14549 正

丁不祀于祖？ 《合集》23661

癸未王卜，貞：酉夕日，自上甲于多毓，衣無蚩，自猷在四月。惟王二祀。 《合集》37836

癸卯王卜，貞：其祀多先祖……余受有祐？ 《合集》38731

癸丑卜，王曰：貞，翌甲寅乞酹魯，自上甲衣至于毓，余一人無困茲一品，祀在九月，邁豐示癸亥歲。 《英藏》1923

貞：帝示，若今，我奏，祀。四月。 《英藏》1286

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

殷商時期用「祀」字的銘文如下：

王易（賜）小臣告，馮積五年，告用乍（作）宮（享）大子乙家祀樽（尊）。龔父乙。<sup>27</sup>

庚申，王才（在）闌，王各，宰桴從，易（賜）貝五朋，用乍（作）父丁樽（尊）彝，才（在）六月，唯王廿祀，翌又五。<sup>28</sup>

乙巳，王曰：樽（尊）文武帝乙宜，才鬻（在召）大廳，邁乙，翌日丙午，龔，丁未，□。己酉，王才（在）楡，叩其易（賜）貝，才（在）四月，隹（唯）王四祀翌日。<sup>29</sup>

乙亥，叩其易（賜）乍（作）冊擊□珥，用乍（作）祖癸樽

<sup>27</sup> 小臣告方鼎（別名：小臣缶方鼎），《集成》器號2653，現藏於北京故宮博物院。

<sup>28</sup> 宰桴角，《集成》器號9105，現藏於日本京都泉屋博古館。

<sup>29</sup> 四祀叩其貞，《集成》器號5413，現藏於北京故宮博物院。

(尊)彝，才(在)六月，隹(唯)王六祀翌日。<sup>30</sup>

己酉，戌鈴罇(尊)宜于鬯(召)康麋帶九律，帶商(賞)貝十朋、丕豕，用室丁宗彝，才(在)九月，隹(唯)王十祀，翌日五。隹(唯)來束。<sup>31</sup>

雖然這些文例中的「祀」字之前加有數字，卻顯然都是王祭祖的記錄。肆作父乙簋、二祀卣其卣等銘文更明顯地揭示了「祀」的祭祀之意：

丙辰，王令卣其貺麗般于畚田，危賓貝五朋，才(在)正月，邁于妣丙彤日大乙爽，隹(唯)王二祀，既飢于上下帝。<sup>32</sup>

戊辰，弼師易(賜)肆口戶鬻(囊)貝，用乍(作)父乙寶彝，才(在)十月一。隹(唯)王廿祀，翌日，邁于妣戊武乙爽豕一。<sup>33</sup>

是故，島邦男先生可以據此說道：「『王何祀』乃是指由時王所行五祀的回數，並不就等於後世的『王何年』。」<sup>34</sup>

綜言之，若從「歷史時間」的角度閱讀殷商甲骨文與金文，則卜辭中的「年」字是指年成穀熟的意思，「歲」是受禾後的祭祀活動，「祀」為宗廟的祭數。殷商的時間記錄僅指日的干支和月數，未見有「王某年」之類的記載。商代文獻有基於自然現象循環周轉的月數和季節記法，亦有含神祕意義的干支記載，以及宗廟祭祀的週期記錄，但仍沒有紀年的曆譜。在殷商社會中，尚未有基於王世、朝代等社會現象的計算年度方法。

<sup>30</sup> 六祀卣其卣，《集成》器號5414，現藏於北京故宮博物院。

<sup>31</sup> 戌鈴方彝，《集成》器號9894，藏處不明。

<sup>32</sup> 二祀卣其卣，《集成》器號5412，現藏於北京故宮博物院。

<sup>33</sup> 肆作父乙簋(別名：戊辰彝)，《集成》器號4144，現藏於美國華盛頓弗里爾美術博物館(Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Washington, D.C., USA)。

<sup>34</sup> 島邦男，《殷墟卜辭研究》，頁502。

## 四、周代文獻中的曆譜

### (一) 祀

馮時先生認為，雖然殷商時「祀」與年月無關，但在西周早期，「祀」與「年」兩字卻發生了混淆：「晚殷周祭，一祀時大約一年，這是周人以「祀」為年的根本原因，而殷商當朝，祀周的長度在早晚期並不相等，時代愈晚，入祀先王愈多，祀周長度愈長。顯然，變祀為年的做法沒有理由發生在殷代。」<sup>35</sup>

基本上，筆者贊同馮氏之言。雖然商末「祀」的週期接近一年，可是在西周早期銘文中，「祀」仍用以表達祭祀祖先之意，未作依次紀年之用。如天亡簋曰：「王祀于天室……祀于王丕顯考文王。」<sup>36</sup>直至康王時在少數的銘文上出現「唯王何祀」之尾語，如大盂鼎：「唯王廿有三祀」<sup>37</sup>；小盂鼎：「唯王廿有五祀」<sup>38</sup>；吳方彝：「唯王二祀」<sup>39</sup>。這些銘文應該是模仿古代銘文用句，然而因商朝祀祖的系統已絕跡，故後人誤以為祀是年數記錄。

由西周早中期銘文可見，康王時期的器物雖模仿「唯王何祀」的尾語，但其後世的銘文並沒有接著用「年」字取代「祀」字。尤其依銘文的慣例，時間記錄都不放在尾語，而置之開頭。西周前半葉時，僅指出月份和日期；到了西周後半葉，月份之前出現年數，開始用「年」字記錄王在位的年度，可見用「年」與用「祀」並無關涉。其一，在康王銘文上出現用「祀」之例，與西周下半葉用「年」的系統相隔百餘年，故「年」字並不是用來取代與表達「祀」字的意義。其二，銘文以時間記錄為起始，西周晚期的銘文多從王的在位年度、月、日開始，亦即年月日在西周晚期已結合為完整的記時系統。至於「祀」，因自始就不指涉自然年歲，祀數與月數根本無關。故作為銘文尾語的「祀」從來未

<sup>35</sup> 馮時，〈天文學的萌芽期〉，頁38。

<sup>36</sup> 《集成》器號4261，現藏於中國歷史博物館（國家歷史博物館）。

<sup>37</sup> 《集成》器號2837，現藏於中國歷史博物館（國家歷史博物館）。

<sup>38</sup> 《集成》器號2839，藏處不明。

<sup>39</sup> 《集成》9898，現藏於上海博物館。

見與月、日連接。

據上可見，周代銘文中的「祀」與「年」的用法不同，並非同一概念。只是在傳世的《逸周書》裡，「祀」與「年」完全被混淆：

- 維二十三祀庚子朔…… 〈 鄆保解 〉  
 維王元祀一月既生魄…… 〈 柔武解 〉  
 維王一祀二月…… 〈 小開武 〉  
 維王二祀一月既生魄…… 〈 小開武 〉  
 維王三祀二月丙辰朔…… 〈 寶典解 〉  
 維王十有二祀四月…… 〈 武傲解 〉<sup>40</sup>

《逸周書》仿用銘文記時的模式，但以「祀」取代「年」，實際上銘文並無此例。或許春秋以後的文人欲作仿古文章，卻誤以為早期的「祀」字指年，與「年」字沒有差別，纔出現這類文本。

## （二）年

西周中期懿王時期以來，記錄王的年度纔為常見，但部分懿王時期的銘文仍未記錄年數（或許這是懿王在位前幾年的銘文）：

- 唯十又二月初吉…… 免簋<sup>41</sup>  
 唯三月初吉…… 趯觶<sup>42</sup>  
 唯正月初吉…… 申簋蓋<sup>43</sup>

另外，著錄年數的銘文則以如下方式開頭：

<sup>40</sup> 黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2007），頁193、251、258、279、484。

<sup>41</sup> 《集成》器號4240，現藏於上海博物館。

<sup>42</sup> 《集成》器號6516，現藏於上海博物館。

<sup>43</sup> 《集成》器號4267，現藏於江蘇鎮江市博物館。

唯王十又三年六月初吉戊戌…… 望簋<sup>44</sup>  
唯廿年正月既望甲戌…… 走馬休盤<sup>45</sup>  
唯十又三年九月初吉戊寅…… 十三年癩壺<sup>46</sup>

這些文獻都以王某年起始，均為懿王第十年之後的銘文。早一代恭王時期的銘文則僅記錄月日，如師毛父簋：「唯六月既生霸（魄）戊戌旦」<sup>47</sup>。

在傳世的史書中，司馬遷《史記·十二諸侯年表》有言：

太史公讀春秋曆譜牒，至周厲王，未嘗不廢書而歎也。

這說明西漢時人只能見到厲王之後的年譜，所以《史記·十二諸侯年表》僅上溯至西周共和元年庚申，相當於西元前 841 年。司馬貞《索隱》引南朝齊、梁朝劉杳云：「譜起周代。藝文志有古帝王譜。又自古為春秋學者，有年曆、譜牒之說……」<sup>48</sup>西周金文恰可與《史記》的記載互證，在西周晚期之前，以年記事的習慣上還未成熟。西元前 9 世紀初的懿王時期，銘文上已可見周王年數的記錄。惟有在此基礎上，系統化的年譜纔能出現。是故中國傳統的史書中，編年史僅能溯至西元前 9 世紀中。

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

鄭桓公王之子。

晉文侯二年，周宣王子多父伐郟，克之。乃居鄭父之丘，名之曰鄭，是曰桓公。<sup>49</sup>

<sup>44</sup> 《集成》器號4272，藏處不明。

<sup>45</sup> 《集成》器號10170，現藏於南京博物院。

<sup>46</sup> 《集成》器號9723，現藏於陝西省周原博物館。

<sup>47</sup> 《集成》器號4196，藏處不明。

<sup>48</sup> 漢·司馬遷撰、日·瀧川龜太郎會注考證，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，1998），頁227。

<sup>49</sup> 方詩銘、王修齡撰，《古本竹書紀年輯證》（上海：上海古籍出版社，2005），頁



第一條沒有記錄年份，第二條纔提及晉文侯二年（壬戌），相當於西元前 780 年。魯國的紀年則是從魯隱公元年己未開始，<sup>50</sup>相當於西元前 722 年。

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

## 五、結語

「自然時間」是以季節的周轉為週期。據周代文獻得知，周人觀念中的「歷史時間」周轉是以王世為週期。此外，殷商時期還有「祭祀周轉」的週期。「祭祀周轉」既不是自然時間，又不是歷史時間，應視為基於宗廟天數的特殊時間周轉觀念。而祭祀週期與自然週期不能相合，使這兩種計時系統不能統一，亦難以作計年之用。這三種時間觀念中，只有以王世為週期的計時方法纔合乎紀年的要求。西周下半葉的文獻纔使用王年、月、日的完整時間記錄系統，從而春秋各國都有採用繫年的記錄。因此，中國傳統的編年史僅可溯至於西周晚期（西元前 9 世紀初），《竹書記年》、《春秋》等傳世的列國史書也只從西元前 8 世紀開始記錄。是故，司馬遷編撰年表時，只能參考西周共和（西元前 9 世紀中）以來的年譜資料，而未能見到更早的年譜。

西周晚期銘文以王世為「歷史時間」的週期，但僅指出王的

70。

<sup>50</sup> 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義，《春秋左傳正義》（臺北：新文豐出版公司，2001）。

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

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

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

## Reconstruction of the Concept of “Historical Time” Based on Shang-Zhou texts by Olga Gorodetskaya

Kuo Jing-yun

### Abstract

This study is based on authentic Shang-Zhou documents. Conducted analysis showed that there were three types of time cycles in Shang-Zhou era: natural, ritual, and historical. There was no concept of “linear time” in early China; the concept of cyclic time dominated. This was caused by observation of recurrent cycles in the nature. The Neolith agricultural cultures very early discovered laws of correspondence of rotations of heavenly bodies and season changes. Both the solar calendar of solstices and equinoxes and the lunar calendar are “natural time”-based.

However, over time, time measurement units grew beyond natural seasonal time cycles. In Shang period, a new time measurement unit was established, beside natural time, the cycle of sacrifices to ancestors, si. Si is the full cycle of sacrifices to all past wangs and their spouses. This is not the natural time, but it is not the historical time yet. This is a special kind of the ritual time. The length of si periods depends on number of ancestors. Their number had been growing; the ritual cycle was growing too. The natural and ritual cycles could not be harmonized; therefore, the ritual cycle could not become the foundation of time keeping. The record for the year of king’ ruling, using nian character, appeared only on bronzes of Yi-wang period (the first half of the 9 century B.C.). The period of king’s ruling as the unifying cycle for time-keeping demonstrates natural time, combined with the historico-societal definition. That was the birth of the historical time in the Chinese civilization.

**Key words:** Shang-Zhou texts, cyclic time, natural cycle, ritual cycle, historic time, Shang rituals, characters 祀-si, 年-nian, 歲-sui

