

甲骨文与商代礼制

谭步云

目 录

引 子 欲隐还现的商代礼制	
第一章 寻觅传世文献中的商代礼制	
第二章 甲骨文中之商代礼制面面观	
第一节 商代礼制研究纵览	
第二节 几种礼制研究经典撮要	
一、董作宾的《殷历谱》	
二、胡厚宣的《甲骨学商史论丛》	
三、陈梦家的《殷墟卜辞综述》	
四、岛邦男的《殷墟卜辞研究》	
五、郭宝钧的《中国青铜器时代》	
六、张光直的《中国青铜时代》	
第三节 商代礼制的二分现象	
第三章 等级森严的宗法制度	
第一节 极尽尊荣的王室	
一、王室的构成	
二、歧见迭出的继承法	
三、似有似无的昭穆制	
第二节 祭祀谱中体现的家族构成	
一、董作宾先生关于殷世系的研究	
二、大示、小示、伊示和下示	
第三节 王室之外的家族制度	
一、方国与封邑及其家族	
二、方国朝见与宾礼	
第四节 庞大的官僚制度	
一、官制、官职和官称	
二、册封法探秘	
第四章 婚姻礼制概观	
第一节 渐趋完善的婚仪	
一、婚姻形态的演进	
二、商代的婚姻形态	
三、商代婚仪探微	
第二节 妻妾体系的奥秘	
第三节 冥婚的启示	
第五章 诡异的祭祀礼仪	
第一节 隆重而频繁的庙祭	
一、庙制、祖庙和庙号	
二、神主与祖神	

三、祖先神祀典种种
第二节 形形色色的郊祀
一、超自然神崇拜
二、自然神崇拜
第二节 与祀典相关的礼仪
一、飨礼
二、献享
三、祷祝和立尸
第四节 令人毛骨悚然的葬仪
一、葬仪管窥
二、人殉与人祭
第五节 “献俘礼”的初步研究及其他
一、献俘礼
二、大蒐礼
第六章 神秘的商代方术
第一节 贞卜钩沉
一、贞人的复活
二、贞卜法的复原
第二节 日祭和日书蠡测
第三节 阴阳五行探源
第四节 “雉”的推测
第七章 商代礼制研究之前瞻
第一节 传世典籍研究的前瞻
第二节 商代铜器研究的前瞻
第三节 商代其他器物研究的前瞻
第四节 甲骨文商代礼制研究的前瞻
一、关于商代礼制的二分现象问题
二、关于宗法礼制的问题
三、关于婚姻礼制的问题
四、关于祭祀礼制的问题
五、关于方术的问题
六、其他问题
尾 声

引子 欲隐还现的商代礼制

在二千五百多年前，有一位伟大的思想家痛感时世的礼崩乐坏，于是企图还夏、商、周三代礼制的本来面目。然而，当他着手整理前朝的文献时，却彻底失望了。他，就是儒家祖师孔仲尼。为什么？他说：“夏礼，吾能言之，杞不足徵也；殷礼，吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也。足，则吾能徵之矣。”¹孔夫子这话的意思是：“夏代的礼制，我能说出来，它的后代杞国不足以作证；殷代的礼制，我能说出来，它的后代宋国不足以作证。因为历史文件和贤人都不足够。如果有足够的历史文件和贤人，我就可以援引来作证了。”孔夫子以后，依然有学者希望能重构殷礼，例如司马迁。《史记》中有《礼书》、《封禅书》，便可看得出太史公的良苦用心。可细细读去，作者总在三代礼制方面含混其词。这也怪不得他。本来就少得可怜的典籍经秦火之后更是“零落成泥碾作尘”了，太史公所能使用的商代史料，也只是“以颂次契事，成汤以来，采于诗书”而已。试问：典之不存，礼将安考？

据典籍的记载，自商汤灭夏，建立了商朝后，商王国存在了约五百年。一个王国能够维系这么长的一段时间，其礼制一定十分完善。然而，揭开其秘密却一直是美丽、而不能实现的愿望。于是，商代礼制长期笼罩在一片迷雾之中，隐而不现。

幸好在一百年前，深埋在地下长达三千年的商代档案材料——甲骨文破土而出了，顿时犹如万缕阳光，穿透了笼罩在商代礼制之上的迷雾。这时候的商代礼制研究，真正应了陆放翁的一句诗：“山重水复疑无路，柳暗花明又一村。”

尽管可以说重构殷礼燃起了希望之火，然而，学术界并非不存丝毫疑虑。有些人首先想到：这甲骨文可靠吗？甲骨文真的是商代的遗物吗？如果我们今天提出这样的问题，肯定被目为幼稚。事实上，甲骨文出土之初，国内国外均有学者——很有学问的学者——质疑甲骨文的真实性。五十年代，日本的甲骨学家岛邦男先生回忆说：三十多年前他的老师宇野哲人先生告诉他，甲骨文是伪作的。而那时，甲骨文出土已有十几年了。当然，岛邦先生并没有因此而放弃甲骨文的研究，相反，这成了促使他研究甲骨文的契机。国内，国学大师章太炎先生也曾怀疑甲骨文是假的。这大概是缘于那阵子确实出现了很多为卖钱而伪刻的赝品。随着中央研究院在殷墟展开科学发掘，并得到了成千上万的甲骨，甲骨文的可靠性才逐渐为人们所完全认识。真则真矣，可是，透过它的内容能了解商代礼制乃至重构商史吗？有些人又提出了第二个疑问。他们说，甲骨文不就是卜辞吗？它不是商的断代史，这些设问、推测之辞能给我们多少商代社会的信息呢？恐怕直到现在还有不少持这种观点。这个问题，我们不必回答。因为许许多多的甲骨学者和商史研究者在甲骨文这个园地里默默地耕耘着，他们的研究成果就是最好的答案。

迄今为止，殷墟出土了总数量逾十万片的甲骨文，以一片十字计，其总字数超过一百万。涉及商代礼制的文字自然不在少数，更为可贵的是，这些原始文字没有经过篡改，没有经过修订，没有经过润色，因而没有讹误，没有赘余，没有杂糅，便越加真实地反映了那个时代的礼制状况。事隔一百年，我们现在还能想见欲还原殷礼的前辈学者的那份雀跃欣喜的心情。

不过在当时，通过甲骨文还原商代礼制的工作实际上比想象中要困难得多。首先是释字。那时候学者的识字水平只处于释读小篆、铜器铭文上。乍见甲骨文，单字没认几个，更甭说通读整片刻辞了。经过了孙诒让、罗振玉、王国维、董作宾、郭沫若、叶玉森、唐兰、商承祚等前辈学者的努力，甲骨文终于能通读了。学者们进而根据甲骨文的内容分类，以便为下一步的研究铺路。例如王襄的《簠室殷契类纂》（1920年）就是这样的著作。可以说，这个阶段甲骨文商代礼制的研究仅仅集中在材料的释读和整理上。进入甲骨文商代礼制研究的第二个阶段，以王国维先生的《殷卜辞中所见先公先王考》（1917年）、《殷卜辞中所见先公先王续考》和

¹、见《论语·八佾》。

(1917年)《古史新证》(1925年),郭沫若先生的《卜辞中之古代社会》(1928年)和《甲骨文字研究》(1930年),董作宾先生的《大龟四版考释》(1931年)和《甲骨文断代研究例》(1933年)为标志。这个阶段,甲骨文不仅基本解决了释读上的困难,而且还粗知其时代背景,藉以约略了解晚商时期的社会状况。虽然这个阶段的商代礼制研究仍较粗略,却为日后的研究奠定了坚实的基础。第三个阶段,是甲骨文商代礼制研究全面展开的时期,以董作宾先生《殷历谱》(1945年)和胡厚宣先生《甲骨学商史论丛》初集(1944年)、二集(1945年)的出版为标志。商代社会的宗法、婚姻、占卜、祭祀等礼制状况终于露出了冰山一角。此后是商代礼制研究进入攻坚战的第四个阶段。甲骨学家们不满足于“写意”的商代礼制,而着力于勾勒“工笔重彩”的商代礼制。于是,数以百计的论著如雨春笋般出现,内容深入到商代礼制的各个方面。至今,所欠缺的只是一部《商代礼制》而已。

商代礼制是商史的一个组成部分,其研究只是商史研究的一个方面。因此,商代礼制研究是随着商史研究的发展而发展的。就这个意义而言,商史工作者,尤其是甲骨学者,是商代礼制研究方面的主力军。然而,商代礼制的研究又有其特殊性,除了征诸甲骨文、前代典籍以及考古发现以外,很大程度上还得利用民俗学、民族学、社会学、人类学,甚至语言文学等各个学科的研究成果。那么,商代礼制的重构实在有赖于上述各学科的学者共同参与。

因此,此书的任务,就是向上述各个学科中有志于研究商代礼制的学人介绍这个课题的过去、现状和未来,期待更多的俊贤参加到这个领域的研究阵营中来,以繁荣商代礼制的研究。

第一章 寻觅传世文献中的商代礼制

我们在谈礼制,那么,到底什么是“礼”?什么是“礼制”?中国古代的所谓“礼”,就是指社会的道德行为规范、法则和仪式;所谓“礼制”,就是社会道德行为规范、法则和仪式的典章制度。

甲骨文中已经有“礼”字了,写作“豊”,原来的意义大概是:把玉器盛放在器皿里,献给神祇。可见,早先的“礼”跟宗教活动的关系最为密切,所以后人又在“豊”字上加了个“示”的形旁。东汉的许慎在他的《说文解字》中说:礼,……所以事神致福也。大致是不错的。事神致福,当然不能乱了分寸。推而广之,则凡是具有一定的规范、程式的道德行为都被纳入了“礼”的范畴。

在甲骨文出土以前,人们要探讨商代的典章制度,只能借助语焉不详的、零星的传世文献。材料之少,论述之简略,甚至连去商未算太远而想做一番商代礼制整理和研究工作的学者也只能发出了“文献不足”的慨叹。

话虽如此,商代礼制还是在传世文献中留下了蛛丝马迹。

那么,现在我们所能看到的传世文献中,有哪些保存了商代的礼制资料呢?太史公司马迁是一位工作严谨的学者,在他的《史记·殷本纪》中,商王室的世系情况基本上被保存下来了。没有他的记述,后来的殷墟甲骨文中的相关记录就无法整理和研究。事实上,屈原的《天问》以及先秦的诸子著作中也有商世系的片言只语的记录。但都不如《史记》完整而详细。以后,关于商世系,只有成书时间早于《史记》、而传世较晚的《竹书纪年》和晚于《史记》的《世本》才能与之相颉颃。下面我们列出三张经过整理的商王世系图表供诸位比较,以证明《史记》等书所载的可信性。

一、《史记·殷本纪》的商王世系:

帝桀¹→契²→昭明³→相土⁴→昌若⁵→曹圉⁶→冥⁷→振⁸→微⁹→报丁¹⁰→
报乙¹¹→报丙¹²→主壬¹³→主癸¹⁴→天乙¹⁵→太丁¹⁶→太甲¹⁹→沃丁²⁰
卜外丙¹⁷ 太庚²¹→小甲²²

通过比较可以发现，除了个别的世次相悖、名称互异以及有所阙如外（这个问题我们在第三章第二节继续讨论），《史记》等书和甲骨文所载的商王世系大体一致。这非常重要，因为不仅让我们对典籍的可信性大为放心，而且通过这份世系图可以推断出商代帝王继承王位的礼制，虽然这个问题迄今仍没有取得一致的意见（参阅第三章第一节）。除此以外，《史记·殷本纪》还提供了一些商代礼制的其他内容。如官称：计有“司徒”、“冢宰”、“相”、“三公”等；如婚姻：帝尝有次妃，乃一夫多妻制的明证，商纣纳鬼侯女，乃族外婚姻的明证；如祭祀：分别记录了武丁祀成汤，祖己祀武丁的祭祀活动；如贞卜：透露出商代把龟用于贞卜的信息。《古本竹书纪年·殷纪》也有一些商代礼制的材料，如官称：计有“卿士”、“牧师”等；如宾礼：记录了周伯朝殷，武乙封赐，以及诸侯肆意征伐的史迹。

然而，遗憾的是，《史记》等著作中的商代礼制的叙述俱是轻描淡写。幸好商代的典籍中还有个别篇章幸存下来了。那就是《尚书》中《商书》的某些篇章以及《诗经》中《商颂》的某些篇章。此外还有先秦文献中所引用的《汤说》、《汤刑》、《汤之宫刑》、《尹吉》、《大戊》等残篇断简。当然，在那些追述前朝事迹的先秦文献里也多少保留了一些商代的典章制度，例如《左传》、《国语》以及先秦诸子等等。甚至是经过秦火后的某些著作，涉及商代典章制度的也不无可信者，例如：刘向的《说苑》、淮南小山诸门客所著的《淮南子》等。一方面固然是这些作者去秦未远，于前朝的事迹必有所闻；另一方面则因为有些先秦的著作侥幸流传下来了，象所谓的“壁中书”即其一，某些学者还从事过这些古籍的整理工作，例如刘向。

那么，予遗在传世文献中的商代礼制到底有哪些呢？通过那些零星的记载，我们还是多少可睹商代礼制之一斑的。

首先是“祭祀”。《尚书》的《高宗彤日》和《盘庚》两篇就记载了商人的祭祀礼。《高宗彤日》篇描述了商代人的一次祭祖活动。主持祭祀的是时王祖庚，受祭者是他的父亲武丁。祭祀的仪式则是“彤”祭（《史记·殷本纪》也有这段记述，内容则有参差）。我们惊讶地发现，虽然具体的情节已不甚了了，但证诸甲骨文，我们却不得不承认典籍的可靠。以前的学者固然也知道“彤”是祭名，但甲骨文的出土却使我们进一步了解到它原来是“周祭”的礼仪之一。《盘庚》篇则记述了商人确实是礼拜上帝的。此外，《尚书·商书》中还保留了可证诸甲骨文的祭名，如“寅”、“宾”、“出”、“日”等。这些资料先前都被曲解过，可见甲骨文的出土对我们理解商代的文献有多么大的帮助。《诗·商颂·烈祖》则是一首祭祖诗，诗中反映的祭礼有“既载清酤”（准备好清酒），这在甲骨文中被称之为“醑”；有“亦有和羹”（也有调好的羹汤），“顾予烝尝”（看看我为您准备的食物），这在甲骨文中被称为“登尝”。可见商代的祭祖礼至少要备下美酒和肉食等祭品。《诗·商颂·那》也是一首祭祖的诗歌。“奏鼓简简，衍我烈祖。”（隆隆地奏起鼓乐，娱悦我伟大的先祖）可以想见祭祖礼上音乐齐鸣的场景。除了《尚书·商书》、《诗·商颂》外，先秦的许多文献也多多少少保存了商代祭祀的某些材料。例如见于《吕氏春秋·顺民》、《尚书大传》、《淮南子》、《尸子》、《说苑》等书的“商汤祷雨”的故事，非常生动地描述了商人的“禘礼（禘乐）”。商汤执政的期间，适逢严重的干旱，于是汤祭祷于桑林之社，作桑林之舞。这就是所谓的“禘礼（禘乐）”。据研究，“禘礼（禘乐）”是商人祭祀主宰人类生殖的神祇（包括祖先、上帝、图腾）的宗教活动，仪式中可能包括传说里上帝和祖先们的性行为的模拟，以及给神焚烧人牲（通常是“巫尪”之类的人物）。在记载了商人祭祀的文献中，我们还了解到商代所奉祀的诸神，除了上面提到的“上帝”、祖先神和“社”以外，还有“四方神”和“四方风神”、日神羲和（均见于《山海经》），等等。

其次是“贞卜”。《尚书》〈盘庚〉篇里多次使用了“卜”字：“卜稽，曰其如台？”“非敢违卜，用宏兹贲。”尽管这里“卜”的内容远不如后世所发现的甲骨文详尽，却也让我们体会到商人对于贞卜的迷信心理。有学者认为，商代还流行“鸟占之术”。《尚书》〈高宗彤日〉篇提到，在对武丁致以彤祭时，有只野鸡飞到了鼎耳上鸣叫，于是便引发了孰吉孰凶的占卜。

先秦的其他文献也提及商代存在“贞卜”之术的事实。例如《吕氏春秋·制乐》上说道：成汤之世的某一天傍晚，王庭中忽然萌生出谷子，到了天亮时分，谷子长大了，如同拱形的大树。于是“其吏请卜其故”（《史记·殷本纪》也有记载。但云为太戊时事）。虽然甲骨文的出土证明了商代使用龟甲占卜，可目前还缺乏典籍方面的证据。不过，某些传说似乎透露出这方面的信息。例如（明）陶宗仪《书史会要》卷一〈帝王〉篇记录了三则“龟书”的故事：第一则是说尧得到了外国送来的一个背阔三尺有余的巨龟，龟甲上有用蝌蚪文写下的史实，于是尧下令制作“龟历”。另一则是说黄帝出游廬水，遇上一只背负画图的灵龟，于是黄帝下令作“龟书”。第三则是说大禹参透洛水上灵龟背负的画图，原来是“九畴之文”。虽然这只是先商的传说，结合上述《史记·殷本纪》用龟的记载，却给我们留下了值得思考的启迪：一，龟有来自域外的贡品；二，龟壳上可以刻（写）辞；三，这些龟壳上的文字与史有关。

再次是“封爵和官制”。《尚书》的〈酒诰〉篇所述最详。〈酒诰〉虽然是周初的文献，但却追述了前朝的事迹。读这篇文章，我们可以了解到商代的官制原来分为“内服”和“外服”两大类。“内服”即内官，指在中央政府任职的诸官员；“外服”即外官，指在地方就任的官员（包括诸侯）。“内服”官吏有百僚、庶尹、亚、服、宗工、百姓、里居等官员。唐嘉弘等先生认为，百僚是朝中百官的泛称；庶尹是部门或族中的首长；亚和服是地位稍低于百僚和庶尹的官员；宗工是主管百工的官员；百姓指诸贵族；“里居”，据王国维、郭沫若的考证当作“里君”，里君是某一地域的百姓之长²。顾颉刚先生所论稍有不同，他认为，“僚”和“友”是官员的泛称；内官中地位最高的是“畴（寿）”，相当于后世的“三公”；其次是“尹”和“正”，即各部门的主管官员和史官们；再次是“亚”，即“少正”，副职官员；然后是“服”（分别为“休”和“采”），即王的随从；然后是“宗工”，管理氏族者（相当于后世的族长），疑即“百姓”和“庶伯”；“里君”则是区域的长官；最后是“百工”，即“庶士”，是公务人员的通称。“外服”官吏有侯、甸、男、卫、邦、伯等³。从字形、字义以及其具体的语境考察，部分的外服官吏当起源于社会的分工。侯和卫掌管征伐卫戍；甸（田）和男（任）掌管耕籍生产；邦和伯当指臣服于商王朝的异邦小国。后来，外服官吏逐渐蜕变为诸侯方国，但依然得承担对商王朝原有的义务。《论语·微子》也有部分文字谈及商代的官制：“大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。”这段话一共出现了八个官称。这些官称虽然大都缺乏文献方面的具体例证，但其实际的职掌还是可以根据字面上的意思推敲出来的。亚饭、三饭、四饭大概是食官之属；鼓者、播鼗者、击磬者大概是乐官之属；大师和少师的官名见于金文，“师”则见于甲骨文，估计属同一类职官。如果推测不误，这些当是“内服”的官员。

最后是“宴享”和“婚姻”。《诗·商颂·那》是一首宴享诗：“我有嘉宾，亦不夷怿？”（我有极好的宾客，难道不平和畅快？）诗歌形象地描绘了宴享的场面。主人宾客在享用之前须行祭祖礼，以示与祖先同享同乐，仪式进行间，鼓乐、管乐、磬乐齐鸣，音乐声中族人载歌载舞，且吃且饮。诗歌还说得明白，宴享礼自古有之，“温恭朝夕，执事有恪。”（早晚都温文尔雅，谦恭有礼，行事有序而谨慎。）丝毫不能乱了分寸！《易》六五记载：“帝乙归妹，以祉元吉。”顾颉刚先生和高亨先生均据此认为殷人曾与周人有姻亲关系⁴，指周方伯（即文王）娶商王帝乙之妹的故事。倘若此说正确，那么这正是商代推行族外婚以及政治婚姻的明证。

如果朝代的更替丝毫不影响典章制度的继承，那么，研究商代礼制倒是可以利用商以后的典籍，例如“三礼”。然而遗憾的是，尽管我们毫不怀疑史学研究中“逆推法”的有效，但一

²、唐嘉弘等：《先秦简史》72-76页，福建人民出版社，1995年5月

³、顾颉刚：《〈酒诰〉校释译论》，《文史》第33辑1-10页，中华书局，1990年10月。

⁴、顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，《燕京学报》6期，1929年12月，后收入《顾颉刚选集》一书，天津人民出版社，1988年5月；高亨：《周易古经今注》，香港中华书局，1975年。

朝毕竟有一朝的制度，所谓的“殷革夏命”，除了有政权上的易手的含义外，恐怕还包括政治制度的改革的含义。

说实在的，即便是真实地记录了商人礼制的这些典籍，也都非常地简略。我们只能透过浮光掠影似的文字去揣度那时的礼制，自然，得出的印象是那么的模糊不清，以致于难以描绘出一个完整的轮廓。

于是，有的学者意识到光凭传世典籍研究商代典章制度不免多受制肘，只有别辟蹊径才有出路。在甲骨文出土以前，他们把目光投向了铜器铭文。

铜器铭文发现与研究的历史可上溯至汉代。确实，铜器铭记载有不少史迹，完全可补文献之不足。遗憾的是，真正可以辨别为商代铜器的时代还没到来。自宋到清，可以确认为商器者不过寥寥之数，而且不完全正确。不过，辑录商代铜器铭文以至据以考证商代礼制的那份精神确实让人肃然起敬！当然，所谓周因商礼，研究商代典章制度并不应局限于商器的研究。事实证明也有学者正是这样做的。例如顾颉刚先生即采周《令方彝》铭以证《酒诰》篇所载殷代的“内服”和“外服”诸官，虽然顾先生作此文时甲骨文已面世日久。

事实上，今天单纯地利用传世典籍以研究商代礼制的学者绝无几有，尽管还有学者视《尚书》、《诗经》等为商史研究的重要材料，但他们却已把甲骨文的材料放在首位。无疑，欲求商礼，须研甲骨。就目前商代礼制的研究成就而言，学者们更多地是仰仗甲骨的资料而非典籍的资料。

充分利用传世典籍以研究商史，用力最勤、而成果最丰的当数顾颉刚、刘起釭等先生。这里向有兴趣继续研究的读者诚意推荐以下著述：

- 1、顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，中华书局，1988年11月。/《〈酒诰〉校释译论》，《文史》33辑1-10页，中华书局，1990年10月。/《牧誓八国》，《史学杂识》，中华书局，1963年。
- 2、屈万里：《甲骨文资料对于书本文献之纠正与补阙》，《大陆杂志》第28卷11期347-350页，1964年6月。
- 3、田倩君：《释商书高宗彤日“越有鸛雉”》，《大陆杂志》第29卷第10、11期合刊337-341页，1964年12月。
- 4、杨文山：《〈尚书·高宗彤日〉疏议——兼论商朝武丁时期的“殷道复兴”》，《河北师大学报》1983年4期。
- 5、刘起釭：《古史续辨》，中国社会科学出版社，1991年8月。/《谈〈高宗彤日〉》，《全国商史学术讨论会论文集》1-18页，《殷都学刊》增刊，1985年2月。/《重论盘庚迁殷及迁殷的原因》，《史学月刊》1990年4期。/《甲骨文与〈尚书〉研究》，《甲骨文与殷商史》（第三辑）261-302页，上海古籍出版社，1991年8月。/《卜辞的河与〈禹贡〉大伾》，《殷墟博物苑苑刊》45-53页，中国社会科学出版社，1989年8月。
- 6、斯维至：《汤祷雨桑林之社和桑林之舞》，《全国商史学术讨论会论文集》19-30页，《殷都学刊》增刊，1985年2月。
- 7、杨升南：《从〈尚书·盘庚〉三篇看商代的政体》，《郑州大学学报》1984年4期。
- 8、连劭名：《〈尚书·高宗彤日〉与古代的鸟占》，《华学》（第一期）63-68页，中山大学出版社，1995年8月。
- 9、蔡哲茂：《论〈尚书·无逸〉“其在祖甲，不义惟王”》，《甲骨文发现一百周年学术研讨会论文集》，（台湾）文史哲出版社，1998年5月。

本节的主要内容均出自上揭诸书。

。应当强调的是，不容否认传世典籍在研究商史方面的巨大作用。因传世典籍的某些局限性而抹杀它的研究价值显然是不足取的。通过与甲骨文的互证，典籍中的许多内容得到了澄清

和证实。诸如：商王朝的世系、殷代的祭名、商朝的诸王与诸侯臣属、夏代乃至原始社会中的传说人物，等等。这些书面材料的可信性反过来又促进今后研究的发展。

第二章 甲骨文中所见之商代礼制

第一节 甲骨文之商代礼制面面观

经过多年来学者们披沙拣金的艰辛努力，甲骨文中的商代礼制总算显山露水了。董作宾先生的《殷历谱》、胡厚宣先生的《甲骨学商史论丛》、陈梦家先生的《殷墟卜辞综述》、岛邦男先生的《殷墟卜辞研究》、郭宝钧先生的《中国青铜器时代》、张光直先生的《中国青铜时代》、宋镇豪先生的《夏商社会生活史》等著作所披露的商代礼制，在我们看来，不再是片鳞只爪的，而是全面的、成系统的，虽然某些专题的研究还让人感到遗憾。无怪乎甲骨文发现伊始，罗振玉先生便说“殷礼在斯堂（指甲骨文的殿堂）”了。

现在，我们不妨参照《礼记》（包括《大戴礼记》）、《周礼》和《仪礼》的体例对甲骨文所载的商代礼制作一个概述。

“三礼”中的中国古礼制有这么一些内容：

- 1、继统、封爵和官制。《礼记》的〈王制〉篇，整部的《周礼》。
- 2、祭祀。《礼记》的〈大传〉、〈月令〉、〈明堂位〉、〈郊特牲〉、〈祭法〉、〈祭义〉和〈祭统〉诸篇，《大戴礼记》的〈夏小正〉、〈明堂〉篇，《仪礼》的〈大射〉、〈特牲馈食礼〉、〈少牢馈食礼〉和〈有司〉诸篇。
- 3、丧葬。《礼记》的〈丧服〉、〈丧服小记〉、〈丧大记〉、〈奔丧〉、〈服问〉和〈问丧〉诸篇，《仪礼》的〈丧服〉、〈士丧礼〉、〈既夕礼〉诸篇。
- 4、婚姻。《礼记》的〈婚义〉篇，《仪礼》的〈士婚礼〉篇。
- 5、宴享。《礼记》的〈飨饮酒义〉、〈宴义〉、〈礼器〉、〈乐记〉、〈投壶〉、〈射义〉诸篇，《大戴礼记》的〈投壶〉篇，《仪礼》的〈飨饮酒礼〉、〈飨射礼〉和〈宴礼〉篇。
- 冠礼。《礼记》的〈冠义〉篇，《仪礼》的〈士冠礼〉篇。
- 6、聘问。《礼记》的〈聘义〉、〈少仪〉篇，《大戴礼记》的〈公符〉、〈朝事〉篇，《仪礼》的〈聘礼〉、〈公食大夫礼〉、〈觐礼〉和〈士相见礼〉诸篇。

除了第6项及第5、7项部分内容以外，后世的这些礼制均见于甲骨文，也许只是数量上有所损益、形式上有所不同罢了。更令世人振奋的是，保存在甲骨文中的商代礼制材料竟是那样的丰富，假以时日，重构殷商礼制应该不是一个美丽的梦想。

超过十万片的甲骨，几近半数的内容与礼制有关。无怪乎甲骨文商代礼制的研究蔚为大观。就笔者目及，光是专题论文就超过160篇。虽然还没有一部《商代礼制》，虽然像上举那样的宏篇巨制也不多见，但无论是就数量还是质量而言，研究的成果应可让人满意。为了在具体了解商代礼制的研究内容之前留下点儿大概的印象，显然有必要让大家浏览一下相关的论著目录。

一、商代礼制通论：

董作宾：《殷历谱》，中央研究院历史语言研究所专刊，1945年4月出版于四川李庄。

胡厚宣：《甲骨学商史论丛》（初集），齐鲁大学国学研究所（四川成都华西坝）专刊，1944年印行；1970年再由香港文友堂书店印行；1972年12月台北大通书局再度影印，精装二册；1990年上海书店收入《民国丛书》第1编。

陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年7月出版。

岛邦男：《殷墟卜辞研究》，弘前大学文理学部中国学研究会，1958年7月印行。台湾鼎文书

局，1975年12月中译本。

郭宝钧：《中国青铜器时代》，生活·读书·新知三联书店，1963年7月出版。

张光直：《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1983年9月出版。

宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社，1994年9月第1版。

以上为著作，凡7种。

王国维：《殷礼徵文》，《观堂集林》卷10，中华书局，1959年6月版。

陈邦怀：《续殷礼徵文》，无锡国学专科学校校友会《集刊》第1集。

董作宾：《殷代礼制的新旧两派》，《大陆杂志》第6卷1期，1953年2月。

黄然伟：《殷礼考实》，（台北）《国立台湾大学文史丛刊》，1967年。

连劭名：《商代礼制论丛》，《华学》第2辑，中山大学出版社，1996年12月。

以上为论文，凡5种。

爵位和官制：

董作宾：《五等爵在殷商》，《中央研究院历史语言研究所集刊》6本3分，1936年7月。

熊谷治讲：《古代支那の奴隶と官制について》，《史学研究》58，1955年3月。

胡浞咸：《释众臣》，《科学研究》（《安徽师院学报》哲社版）1957年1期。

岛邦男：《亚の官职》，《甲骨学》6，1958年3月。

汪宁生：《释臣》，《考古》1979年3期。

萧楠：《试论卜辞中的师和旅》，《古文字研究》第6辑，中华书局，1981年11月。

寒峰：《商代臣的身份缕析》，《甲骨文与殷商史》第1辑，上海古籍出版社，1983年3月。

张永山：《殷契小臣辨证》，《甲骨文与殷商史》第1辑，上海古籍出版社，1983年3月。

裘锡圭：《甲骨卜辞中所见的“田”“牧”“卫”等官职的研究——兼论“侯”“甸”“男”“卫”等几种诸侯的起源》，《文史》19辑，中华书局，1983年8月。

陈建敏：《甲骨金文所见商周工官工奴考》，《学术月刊》1984年2期。

赵光贤：《殷代兵制述略》，《中华文史论丛》1985年第3辑，上海古籍出版社，1985年9月。

林小安：《殷武丁臣属征伐与行祭考》，《甲骨文与殷商史》第2辑，上海古籍出版社，1986年6月。

王贵民：《商朝官职及其历史特点》，《历史研究》1986年4期。

张亚初：《商代职官研究》，《古文字研究》第13辑，中华书局，1986年6月。

萧良琼：《“臣”、“宰”申议》，《甲骨文与殷商史》第三辑，上海古籍出版社，1991年3月。

葛生华：《我国夏商时期的官吏制度》，《兰州学刊》1992年4期。

黄同华：《殷商之“臣”新解——兼析中国古代的扈从制度》，《黄冈师专学报》1992年4期。

董莲池：《甲骨刻辞“卿史”与“御史”辩》，《松辽学刊》1992年4期。

范毓周：《甲骨文中的“尹”与“工”：殷代职官考异之一》，《史学月刊》1995年1期。

沈建华：《商代册封制度初探》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》，香港中文大学，1995年10月。

以上为论文，凡20种。

西岛定生：《中国古代帝国の形成と构造——二十等爵の研究》，东京大学出版社，1961年3

月。

以上为论著，凡 1 种。

祭祀：

刘盼遂：《甲骨中殷商庙制考》，女师大《学术季刊》1 卷 1 期，1930 年。

吴其昌：《殷代人祭考》，《清华周刊》37 卷 9、10 号《文史专号》，1932 年。

H. E. Gibson, *Divination and Ritual during the Shang and Chou Dynasties*, *The China Journal* Vol. XXIII No. 1..1935..

陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》第 19 期，1936 年。

H. E. Gibson, *Domestic Animal of Shang and Their Sacrifice*, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. LXIX..1938..

陈槃：《卜辞中之田猎与祭祀关系》，《中央研究院历史语言研究所》10 本 1 分（未出版），1939 年。

陈梦家：《射与郊》，《清华学报》13 卷 1 期，1941 年。

森安太郎：《殷商祖神考》，《支那学》第 10 卷特别号，1942 年。

小林市太郎：《高禘考》，《支那学》第 10 卷特别号，1942 年。

杨树达：《高禘说》，湖南大学《古文字学研究》讲义本，1945 年。

永泽要二：《中国古代に於ける鬼神の意味》，《福岛大学文艺部论文集》1，1950 年 3 月。

冈田芳三郎：《殷代に於ける且先の祭祀についこ》，《史林》33-5，1950 年 10 月。

安居香山：《中国古代に於ける卜と巫についこ》，《宗教文化》6，1951 年 6 月。

陈梦家：《商王庙号考——甲骨断代学乙篇》，《考古学报》1954 年第 8 册。

马汉麟：《论武丁时代的祀典刻辞》，《南开大学学报》1956 年 2 期。

赵光贤：《商族的上帝与祖先》，《争鸣》1956 年 2 期。

伊藤道治：《卜辞に見える祖灵观念についこ》，（京都）《东方学报》26，1956 年 3 月。

杨景鹤：《殉与人祭》（上、中、下），《大陆杂志》13 卷 6、7、9 期，1956 年 9、10、11 月。

赤冢忠：《殷王朝における河“・”の祭祀とその起源》，《甲骨学》4、5，1956 年 10 月。

赤冢忠：《殷王朝にすけるの祭祀と中国にすける山岳の崇拜特质》，《甲骨学》6，1958 年 3 月。

胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（上、下），《历史研究》1959 年 9、10 期。

姚孝遂：《“人牲”和“人殉”》，《史学月刊》1960 年 9 期。

凌纯声：《中国古代的龟祭文化》，《中央研究院历史语言研究所集刊》31 本 1 分，1961 年。

池田末利：《五祀考》，《东方宗教》17，1961 年 8 月。

池田末利：《古代中国に於ける土地神の祭祀》，《东方宗教》21，1963 年 7 月。

梁荫源：《也说“且”——神主象征、牲器崇拜之残存形态》，《大陆杂志》第 28 卷 11 期，1964 年 6 月。

许进雄：《对张光直先生的〈商王庙号新考〉的几点意见》，《民研所集刊》19 期，1965 年春。

林衡立：《评张光直〈商王庙号新考〉中的论证法》，《民研所集刊》19 期，1965 年春。

许倬云：《关于〈商王庙号新考〉一文的几点意见》，《民研所集刊》19 期，1965 年春。

张光直：《关于〈商王庙号新考〉一文的补充意见》，《民研所集刊》19 期，1965 年春。

彭适凡：《略谈古代“人殉”问题》，《历史教学》1965 年 8 期。

黎正甫：《古代郊祀之礼》，《大陆杂志》第 33 卷 7 期，1966 年 10 月。

许进雄：《甲骨卜辞中五种祭祀祀首的商讨》，《中国文字》卷 6，22 册，1966 年 12 月。

许进雄：《五种祭祀的祀周和祀序》，《中国文字》卷 6，24 册，1967 年 6 月。

林已奈夫：《殷中期に由来する鬼神》，（京都）《东方学报》41 册，1970 年 3 月。

许进雄：《殷卜辞中五种祭祀研究的新观念——加拿大安大略博物馆的一版明义士先生收藏的龟背甲》，《中国文字》卷 9，35 册，1970 年 3 月。

池田末利：《古代中国に於ける灵鬼观念の展开——文字学の考察を主といこ》，《集刊》30 本，1970 年秋。

许进雄：《五种祭祀的新观念与殷历的探讨》，《中国文字》卷 10，41 册，1971 年 9 月。

赵振清：《殷代宗教信仰与祭祀》，《辅仁学志》4，1971 年。

金祥恒：《殷人祭祀用人牲设奠说》，《中国文字》卷 11，48 册，1973 年 6 月。

黄展岳：《我国古代的人殉和人牲》，《考古》1974 年 3 期

陈其南：《中国古代之亲属制度——再论商王庙号的社会结构》，《民研所集刊》35 期，1974 年 9 月。

胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》，《文物》1974 年 8 期。

于省吾：《略论甲骨文“自上甲六示”的庙号以及我国成文历史的开始》，《社会科学战线》1978 年创刊号。

罗琨：《商代人祭及相关问题》，《甲骨探史录》，生活·读书·新知三联书店，1982 年 9 月。

杨升南：《对商代人祭身份的考察》，《先秦史论文集》（《人文杂志》专刊），1982 年 5 月。

黄展岳：《殷商墓中人殉人牲的再考察》，《考古》1983 年 4 期。

马世之：《商族图腾崇拜及其名称的由来》，《殷都学刊》1986 年 1 期。

杨升南：《商代人牲身份的再考察》，《历史研究》1988 年 1 期。

王慎行：《殷周社祭考》，《中国研究》1988 年 3 期。

王浩：《商代人祭对象问题探论》，《文博》1988 年 6 期。

井上聪：《商代庙号新论》，《中原文物》1990 年 2 期。

朱凤瀚：《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》，《历史研究》1990 年 6 期。

张玉强：《卜辞的殷人祭祖礼》，《殷都学刊》1993 年 1 期。

朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993 年 4 期。

林志强：《论卜辞河岳之神格》，《福建师大学报》1994 年 2 期。

国光红：《殷商人的魂魄观念》，《中原文物》1994 年 3 期。

冯时：《殷卜辞四方风研究》，《考古学报》1994 年 2 期。

郑杰祥：《商代四方神名和风名新证》，《中原文物》1994 年 3 期。

肖春林：《殷代的四方崇拜及相关问题》，《考古与文物》1995 年 1 期。

晁福林：《试论甲骨文堂字并论商代祭祀制度的若干问题》，《北京师范大学学报》1995 年 1 期。

连劭名：《甲骨刻辞中的福祭》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集续编》，香港中文大学中国语言文学系，1995 年 9 月。

连劭名：《再论甲骨刻辞中的血祭》，《于省吾教授诞辰 100 周年纪念文集》，吉林大学出版社，1996 年 9 月。

以上均为论文，凡 63 种。

64、常玉芝的《商代周祭制度》，中国社会科学出版社，1987 年 9 月。

以上为著作，凡 1 种。

丧葬：

白川静：《殷代の殉葬と奴隶制》，《立命馆大学人文科学研究所纪要》2，1954年1月。

田居俭：《人殉奴隶制和孔丘的爱人思想——兼评柏青〈驳孔丘反对殉人说〉》，《历史研究》1978年9期。

许进雄：《文字所表现的葬俗》，《中国文字》新2期，1980年9月。

顾德融：《中国古代人殉人牲身份探析》，《中国史研究》1982年2期。

黄展岳：《殷商墓中人殉人性的再考察》，《考古》1983年4期。

杨锡璋：《商代的墓地制度》，《考古》1983年10月。

孟宪武：《殷墟梅园庄几座殉人墓葬的发掘》，《中原文物》1986年3期。

商言：《殷墟墓葬制度研究述略》，《中原文物》1986年3期。

杨宝成：《殷墓享堂疑析》，《江汉考古》1992年2期。

以上均为论文，凡9种。

婚姻：

温丹铭：《殷卜辞婚嫁考》，中山大学《文史研究所月刊》1卷5期，1933年。

毛起鵠：《殷商时代的妇女婚姻及族制》，《中国杂志》1卷1期，1947年。

王承昭：《试论殷代的“奚”、“妾”、“反”的社会身份》，《北京大学学报》（人文科学）1955年1期。

郑慧生：《卜辞中贵妇的社会地位考述》，《历史研究》1981年6期。

郑慧生：《商族的婚姻制度》，《史学月刊》1988年6期。

郑慧生：《商代媵臣制度》，《殷都学刊》1991年4期。

罗建中：《试论妾在商代的社会地位：兼与孙淼先生商榷》，《贵州师范大学学报》1993年3期。

胡新生：《商代“余子”类卜辞所反映的原始婚俗》，《山东大学学报》1997年1期。

以上均为论文，凡8种。

宴享：

宋镇豪：《夏商食政与食礼试探》，《中国史研究》1992年3期。

张德水：《殷商酒文化初论》，《中原文物》1994年3期。

李元：《酒与殷商文化》，《学术月刊》1994年5期。

以上均为论文，凡3种。

宗法：

林义光：《论殷人祖妣之称》，北京中国大学《国学丛编》2期1册，1932年。

丁山：《宗法考源》，《中央研究院历史语言研究所集刊》4本4分，1934年。

江绍原：《殷君宋君继续制讨论》，《晨报学园》981号，1935年。

曾骞：《殷周之际的农业的发达与宗法社会的产生》，《食货》3卷3期。

董书方：《殷商家族制度与亲族制度的一个解释》，《食货》3卷10期。

葛启扬：《卜辞所见之殷代家族制度》，燕京大学《史学年报》十周年纪念号，1938年。

唐兰：《未有谥法以前的易名制度》，《中央日报·读书》第1号，1939年。

吴泽：《殷代帝王名谥世次》，《中山文化季刊》1卷4期，1944年。

徐中舒：《殷代兄终弟及即选举制说》，《文史杂志》5卷5、6期合刊《中国社会史专号》，1945年。

屈万里：《谥法滥觞于殷代论》，《中央研究院历史语言研究所集刊》13本，1948年。

张政烺：《古代中国的十进制氏族组织》，《历史教学》2卷3、4、6期，1951年9、10、12月。

王玉哲：《试论商代“兄终弟及”的继统法与殷商前期的社会性质》，《南开大学学报》（人文科学）1956年1期。

刘启益：《略谈卜辞中“武丁诸父之称谓”及“殷代王位继承法”——读陈梦家先生〈甲骨断代学〉四篇记》，《历史研究》1956年4期。

赵锡元：《论商代的继承制度》，《中国史研究》1980年4期。

杨升南：《卜辞所见诸侯对商王室的臣属关系》，《甲骨文与殷商史》第1辑，上海古籍出版社，1983年3月。

黄奇逸：《甲金文中王号生称与谥法问题的研究》，《中华文史论丛》1983年第2辑，上海古籍出版社，1983年。

朱凤瀚：《论商人诸宗族与商王朝的关系》，《全国商史学术讨论会论文集》（《殷都学刊》增刊），1985年2月。

彭林：《殷代“兄终弟及”平议》，《北京师范大学学报》1986年4期。

晁福林：《殷墟卜辞中的商王名号与商代王权》，《历史研究》1986年5期。

晁福林：《关于殷墟卜辞中的“示”和“宗”的探讨：兼论宗法制的若干问题》，《社会科学战线》1989年3期。

吴浩坤：《商朝王位继承制度论略》，《学术月刊》1989年12期。

李衡眉：《殷人昭穆制度试探》，《历史教学》1991年9期。

郑宏卫：《商代王位继承之实质——立壮》，《殷都学刊》1991年4期。

高光晶：《商代的王位继承的宗法制》，《湖南师范大学社会科学学报》，1992年1期。

郑宏卫：《商代王位继承制度概述》，《中国史研究动态》1992年3期。

常玉芝：《论商代王位继承制》，《中国史研究》1992年4期。

李瑾：《华夏宗族中“昭穆”名称溯源：夏夷融合之人类学透视》，《许昌师专学报》（社）1997年1期。

魏建震、鲁秋慧：《王亥被杀事件反映出的母权与父权之争》，《河北学刊》1997年2期。

以上均为论文，凡28种。

29、丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，科学出版社，1956年9月。

30、朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，1990年8月。

以上为论著，凡2种。

贞卜：

胡光炜：《甲骨文例》，中山大学语言历史学研究所，1928年。

李达良：《龟板文例研究》，香港中文大学联合书院中国语言文学系，1972年7月。

吉德炜（David N. Keightly）：《商代史料——中国青铜时代的甲骨文》，美国加州大学，1978年。

严一萍：《甲骨学》，台湾艺文印书馆，1978年。

陈炜湛：《甲骨文简论·甲骨的占卜与写刻》，上海古籍出版社，1987年5月。
孟世凯的《甲骨学小词典》，上海辞书出版社，1987年12月。
王宇信：《甲骨学通论·甲骨的整治与占卜》，中国社会科学出版社，1989年6月。

以上为论著，凡7种。

8、L. C. Hopkins, *Working the Oracle*, 《新中国评论》5月号，1919年。
容肇祖：《占卜之源流》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1本1分，1928年。
石璋如：《骨卜与龟卜探源——黑陶与白陶的关系》，《大陆杂志》8卷6期，1954年6月。
张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年4期。
张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，《考古》1980年2期。
饶宗颐：《殷代易卦及有关占卜诸问题》，《文史》第20辑，中华书局，1983年9月。
张政烺：《殷墟甲骨文中所见的一种筮卦》，《文史》第24辑，中华书局，1985年4月。
郑若葵：《安阳苗圃北地新发现的殷代刻数石器其及相关问题》，《文物》1986年2期。
汪宁生：《彝族和纳西族的羊骨卜——再论古代甲骨占卜习俗》，《文物与考古论集》，文物出版社，1986年12月。
宋镇豪：《殷人“习卜”和有关占卜制度的研究》，《中国史研究》1987年4期。
肖楠：《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》，《考古》1989年1期。
曹定云：《殷墟四磨盘“易卦”卜骨研究》，《考古》1989年7期。
宋镇豪：《论古代甲骨的三卜制》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号），中国社会科学出版社，1989年8月。
刘建玉：《殷商龟卜考》，《周易研究》1990年1期。
李学勤：《甲骨占卜的比较研究》，《比较考古学随笔》，（香港）中华书局，1991年10月。
刘焕明：《商代甲骨占卜探讨》，《文物春秋》1992年3期。
曹定云：《新发现的殷周“易卦”及其意义》，《考古与文物》1994年1期。
晁福林：《商代易卦筮法初探》，《考古与文物》1995年5期。
曹兆兰：《龟甲占卜的某些具体步骤及几个相关问题》，《容庚先生百年诞辰纪念文集》，广东人民出版社，1998年4月。

以上为论文，凡19种。

其他：

唐建垣：《跳神大雉与黄帝》，《中国文字》新12期，美国艺文出版社，1988年7月。
常正光：《殷代的方术与阴阳五行思想的基础》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）中国社会科学出版社，1989年8月。
班大为：《三代的天文观察和五行交替理论的起源》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号），中国社会科学出版社，1989年8月。
高智群：《献俘礼研究》（上），《文史》第35辑，中华书局，1992年6月；《献俘礼研究》（下），《文史》第36辑，中华书局，1992年8月。
沈建华：《从甲骨文圭字看殷代仪礼中五行观念起源》，《文物》1993年5期。
饶宗颐：《殷上甲微作裼（雉）考》，《传统文化与现代化》1993年6期。
沈建华：《甲骨文中所见廿八宿星名初探》，《中国文化》10，1994年8月秋季号。
饶宗颐：《殷代的日祭与日书蠡测：殷礼提纲之一》，《华学》第1辑，中山大学出版社，1995年8月。
连劭名：《商代的日书与卜日》，《江汉考古》1997年4期。

以上为论文，凡9种。

应当指出的是，以上所列并非一份完好无缺的目录索引。不过，透过阅读这些论著，就足以让我们了解甲骨文商代礼制研究之一二了。尤其值得称道的是，许多外国的学者也涉足这个领域的研究，上面所引的外文论著目录就是明证。毫无疑问地，甲骨文商代礼制的研究具有世界性的意义。

显而易见，就数量而言，成果最为丰硕的首推“祭祀”，其次为“宗法”和“爵位与官职”，然后是“婚姻”、“丧葬”、“贞卜”，最后是“宴享”；见于传世典籍的“冠礼”和“聘问”则完全是个空白。当然，某些研究则对文献的缺佚作了非常有意义的补充，如“献俘礼”、“雉”、“阴阳五行”等。

甲骨文中的祭祀内容非常丰富。商人几乎是无所不祭，祭祀的对象可以归纳为三大类：超自然神，自然神和祖先神。超自然神只有一个，上帝；自然神包括天地万物；祖先神除了商人的祖先及其配偶外，还尊奉祖先的臣属及其配偶。商人的祭祀仪式称得上繁文缛节，简单地说则不外乎立尸、献牲（包括人牲）和祝祷。虽说祭祀是国之大事之一，但商人祭祀之勤恐怕也出乎我们的意料之外，其中的“周祭”就很能说明问题。

甲骨文中的宗法内容也相当丰富。商王朝的帝王及其配偶的世系大致上脉络清楚；王位的继承则存在“兄终弟及”和“父死子继”两种方式；中央王室对诸侯方国（包括以血缘为联系纽带的宗族诸侯）具有至高无上的权威，例如“册封”、“赏赐”，诸侯方国则应对中央政府尽一定的义务，例如：贡纳、开拓疆土、征伐等。

甲骨文中涉及爵位和官制的文字并不太多，但也可以据之大致勾勒出一个轮廓。传世文献中提及的爵位基本上也见于甲骨文，更为可贵的是，甲骨文还为我们展示了前所未见的爵称；见于甲骨文的官称超过六十之数，较之传世文献多出两倍以上；封爵和职官系统以及基本职能现在也大体上弄清楚了。

甲骨文中真正谈到婚姻及其婚姻状况的内容很少，以致于每每讨论到商代的婚姻形态便几乎要引起质疑。现在我们探讨商代的婚姻状况还得借助于考古和民俗材料，还得结合传世文献的记载。当然，也许目前对甲骨文中的这方面尚缺乏认识罢了。

欲了解商代的丧葬制度，莫过于利用考古发掘材料了。殷墟及其他的商代遗址的墓葬数量之多，足以重构商代丧葬制度了。不过，反映在甲骨文中的商代丧葬制度材料也相当可观，例如殉葬仪式（人殉、牲殉）。

在《周礼》等传世典籍中，可知上古贞卜体制之完善。但是，直到甲骨文的面世，我们才完全看清商代贞卜活动的庐山面目。甚至可以说，我们今天掌握的商代贞卜仪式内容，正是《周礼》所阙如的。举例说，《周礼》的〈春官宗伯（下）〉篇所载参与贞卜仪式者有“卜师”、“太卜”、“龟人”、“占人”、“筮氏”等，偏偏缺了“贞人”；又如，从甲骨文中得知，商王经常亲临贞卜，扮演“卜师”、“占人”之类的角色，这也是古籍不载的。总之，从贞卜前的准备工作始，到贞卜后效的验证止的一系列活动，没有了殷墟甲骨文，我们将无从了解。另外，甲骨文还告诉我们：商代就使用“蓍占”这么种方术了；“日书”也粗具雏形了；“阴阳五行”和“雉”也许已经产生。

古人宴享，有着严格的礼仪程式，诸如：食具的等级和数量、音乐的演奏、主宾的座向、饮食的次序，等等，都有一定的规范。《礼记》、《仪礼》等著作对此记得十分清楚。虽然甲骨文有关这方面的资料并不太多，但是，结合考古的发现考察，商代宴享礼仪的繁琐丝毫不逊于后世，例如食器乐器的使用、饮食的内容、宴享的对象，等。

综言之，甲骨文发现百年以来的研究表明，甲骨文中商代礼制的内容是相当丰富的。但是，这并不意味着这方面的研究已经无所作为了。在第七章里，我们再来详细讨论这个问题。

第二节 几种礼制研究经典撮要

虽然甲骨文商代礼制研究的成绩有目共睹，可我们还是为目前仍没有一部《商代礼制》而引以为憾。可事实上，充分利用甲骨文的材料以试图探讨商代礼制的方方面面的著作却早已出现。这一点，相信读者们从上面所援引的著作目录中就能感觉到了，其中，某些著作至今仍是我们研讨商代礼制而必读的经典。在这一节里，我们就来简要介绍几种这样的著作。

董作宾：《殷历谱》

煌煌四巨册。1945年4月出版于四川李庄，中央研究院历史语言研究所专刊。当时仅印了二百部，流传甚少。

是书分为上下两编。上编分为四卷：卷一〈殷历鸟瞰〉，重申在《甲骨文断代研究例》所建立的断代研究法，力陈新旧二派在“祀典”、“历法”、“文字”、“卜事”等方面的殊异，并展示了殷历“日”、“月”、“年”以及“朔闰”的概貌。卷二〈历法之编制〉，陈述了所采用的历法的理由以及如何重构殷历。卷三〈祀与年〉，详细描述了殷代的纪年法，排出了祖甲和帝乙帝辛的祀谱，其中最为重要的内容是对五种祀典的研究。卷四〈殷之年代〉，实际上相当于一部殷代编年史。下编分为十卷：卷一〈年历谱〉，卷二〈祀谱〉，卷三〈交食谱〉，卷四〈日至谱〉，卷五〈闰谱〉，卷六〈朔谱〉，卷七〈月谱〉，卷八〈旬谱〉，卷九〈日谱〉，卷十〈夕谱〉。旨在复原商代的历史档案。

在李鸣钟、陈遵妣（推算历法、交食）、高去寻（编算年历）、李孝定（商讨文字）、李济之、梁思永（校勘部分文稿）等先生的协助下，董先生花了十年工夫撰写此书，按照他自己的说法：目的在于建立一个殷代年谱的档案架子。所以书中展示的是：殷代的历法、殷世次、祀典、祀谱、凭借世次和祀谱以及天文气象等材料复原的殷历。

《殷历谱》所重构的殷历相当缜密，可以精确到王世→年→月→日，以致引起学者们的批评与摒弃。日本的薮内清、岛内的鲁实先便是强烈的反对者之一。《殷历谱》当然也有不少的拥护者，例如：严一萍、饶宗颐、许倬云等。也许，欲评判《殷历谱》之得与失，诚如傅斯年先生所云：“必评衡此书之全，则有先决之条件在：1、其人必通习甲骨如彦堂；2、其人必默识历法如彦堂；3、其人必下几年工夫。”（《殷历谱·序》）

因此，我们没必要陷入到学术的纷争之中，而应着眼于它研究殷礼方面的贡献。一句话就完全抹杀这部凝聚了董先生等学者心血的著作的价值，是很不负责任的。平心而论，《殷历谱》对王世次和祖妣系统、祭祀和祀典的研究最为透彻，上编的价值尤大。考察宗法和祭祀，实在不可不读此书。

胡厚宣：《甲骨学商史论丛》初、二、三集

初集共四册，齐鲁大学国学研究所（四川成都华西坝）专刊，1944年印行，初版二百部；1970年再由香港文友堂书店印行；1972年12月台北大通书局再度影印，精装二册；1990年上海书店收入《民国丛书》第一编。二集上、下两册，齐鲁大学国学研究所专刊，1945年3月印行，初版二百部；1973年台北大通书局影印出版，1990年上海书店收入《民国丛书》第二编。三集一册，齐鲁大学国学研究所专刊，1945年印行，初版二百部；台北大通书局影印出版，精装一册。

初集一册收入〈殷代封建制度考〉等论文三篇；初集二册收入〈殷代工方考〉等论文六篇；初集三册收入〈卜辞下乙说〉等论文四篇；初集四册收入〈殷代卜龟之来源〉等论文七篇。二集上册收入论文：〈卜辞中所见之殷代农业〉；下册收入〈气候变迁与殷代气候之检讨〉等论文三篇。初集二集合计约25万字。三集上册是〈甲骨六录〉及〈索引〉，收入公私六家所藏

甲骨文 680 片。下册收入〈殷代征伐考〉等 13 篇论文及检索。

从论文题目即可看出，胡先生的研究相当广泛，从文字考释到甲骨汇集，从礼制、文化钩沉到科技史稽考，无所不包，其中涉及商代礼制主要有〈殷代封建制度考〉、〈殷代官名考〉、〈殷代婚姻家族宗法生育制度考〉、〈殷非奴隶制度论〉、〈殷代工方考〉、〈武丁时五种记事刻辞考〉、〈殷代之天神崇拜〉、〈再论殷代之天神崇拜〉、〈殷代之祖先崇拜〉、〈甲骨文四方风名考证〉、〈论殷代五方观念及中国称之为起源〉、〈殷人占梦考〉等 12 篇论文。前四篇文章讨论了商代的宗法制度和婚姻制度：包括氏族构成，封爵、爵称以及爵位的流变，继统法，官制，一夫多妻制以及一夫多妻制产生的原因。第五第六篇文章探讨了商代方国的存在及其与商王室的关系。最后六篇文章讨论了商代的宗教问题。如祭祀及享祀之诸神、五行之滥觞，等等。

胡先生关于商代礼制研究，许多方面具有开创性的意义。例如：封爵、爵称及爵位的流变，四方风神及五方观念、婚姻及家庭等。往后这些方面的研究俱是在此基础上补苴罅漏。

陈梦家：《殷墟卜辞综述》

1956 年 7 月科学出版社出版。全书 75 万字。全书分成：总论、文字、文法、断代（上、下）、年代、历法天象、方国地理、政治区域、先公旧臣、先王先妣、庙号（上、下）、亲属、百官、农业及其他、宗教、身份、总结、附录。凡 20 章。

陈先生此书是甲骨文发现近六十年来研究总结，内容因此非常庞杂。“对殷墟甲骨文的发现和研究过程、占卜的方法、卜辞和其他甲骨刻辞的体例、商代文字的性质、卜辞的语法、甲骨断代问题以及卜辞中关于历法天象、方国地理、政治制度、祭祀制度、亲属关系、农业田渔、宗教思想、社会性质等方面的内容和有关问题，此书几乎都有相当详尽的论述。”因此，尽管此书并非专门讨论商代礼制，但关于商代礼制的文字却堪称“大珠小珠落玉盘”。关于《殷墟卜辞综述》，李学勤先生和裘锡圭先生有过专文评述，读者诸君可参阅⁵。这里就不详细介绍了。

末了，可以借用裘锡圭先生的话作一总结：“迄今尚未出现能够取代她的著作。”“在已有的关于殷墟卜辞的通论性著作里，没有一部能在广度和深度上跟《综述》相比。所以《综述》至今仍是甲骨学的初学者所必读的入门书和研究者所必备的参考书。”此论可谓中肯。

岛邦男：《殷墟卜辞研究》

岛邦先生的著作完成于 1958 年 2 月。同年 7 月由弘前大学文理学部中国学研究会印行。1975 年 12 月，台湾鼎文书局发行了中译本。翻译者是台湾的温天河、李寿林。中译本约 50 万字。

《殷墟卜辞研究》分为序论和本论。序论由〈贞人补正〉和〈卜辞上父母兄子的称谓〉两部分组成。本论则包括第一篇〈殷室的祭祀〉和第二篇〈殷代的社会〉两部分。

岛邦先生此书所涉及的商代礼制内容甚为丰富，举凡爵和封爵、官制、方国及其与商的关系、祭祀和祀典、上帝、自然神和祖先神等，均有着笔。其中又以祭祀和祀典、上帝、自然神和祖先神等方面的论述最为精细。在许多问题上对《殷墟卜辞综述》有所补正。可以说，岛邦先生的这本书代表了外国学者就商代礼制方面研究的最高水平，具有很高的参考价值。

郭宝钧：《中国青铜器时代》

1963 年 7 月由生活·读书·新知三联书店出版。全书近 22 万字。分为六章十八节。第一章〈绪论〉，第二章〈青铜器时代人们的生产〉，第三章〈青铜器时代人们的生活〉，第四章

⁵、李学勤：《评陈梦家〈殷墟卜辞综述〉》，《考古学报》1957 年 3 期；裘锡圭：《评〈殷墟卜辞综述〉》，《文史》第 35 辑 237-247 页，中华书局，1992 年 6 月。

〈青铜器时代的社会组织〉，第五章〈青铜器时代的精神文化〉，第六章〈结束语〉。

从书名、章节目录即可知道郭先生此书是描绘青铜器时代的社会概貌的。事实上，书中不乏商代礼制的描述。譬如第三章，内容涉及“饮食”、“衣服”、“娱乐”、“丧葬”、“居住”等，于是便有了飨礼、乐、葬礼等礼制的描写。又如第四章，内容涉及“婚姻”、“继承”、“政治”、“阶级”等，于是便有了宗法、婚礼、王制等礼制的描写。再如第五章，内容涉及“宗教”、“文字”、“艺术”等，于是便有了占卜、祭祀等礼制的描写。郭先生的著作附了大量的插图，称得上图文并茂，给人以生动、形象的感觉。

本书的最大特点是历时的可比性。因为它并不局限于商代礼制的描述，所以，读者可以清晰地看到礼制承上启下而演变的脉络。另外，作者很注意考古发现和典籍的互证，说服力特强。还有就是，书中的许多内容是最新研究成果的体现，不但有当时作者本人的最新心得，也有堪称允当的通人的最新见解。时至今日，《中国青铜器时代》仍然是商代礼制研究的重要参考书。

张光直：《中国青铜时代》

生活·读书·新知三联书店 1983 年 9 月出版。全书近 24 万字。共收入论文十三篇：1，〈中国青铜时代〉；2，〈从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成〉；3，〈殷商文明起源研究上的一个关键问题〉；4，〈殷周关系的再检讨〉；5，〈中国考古学上的聚落形态——一个青铜时代的例子〉6，〈古代贸易研究是经济学还是生态学？〉；7，〈商王庙号新考〉；8，〈谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制〉；9，〈殷礼中的二分现象〉；10，〈中国古代的饮食与饮食具〉；11，〈商周神话之分类〉；12，〈商周神话与美术中所见人与动物关系之演变〉；13，〈商周青铜器上的动物纹样〉。这些论文先前发表在各种科学刊物上，但在结集出版时都经过了作者的修订。其中有几篇原是用英文写的。读者可以根据每篇文章的出处参照原文。

除了第 6、11、12、13 等几篇文章外，集子中的论文都对商代礼制作了有益的探讨，内容涉及“王制”、“宗法”、“婚姻”、“祭祀”、“爵和封邑”、“飨礼”等。其中不乏真知灼见。

张先生的研究可以说是中西结合的。他研究中国的古史，所列举的史料例证采自中国的传世典籍和出土文献，却运用了西方的某些研究方法和理论，因而往往作出令人意外的推论。另外，他还很注意作宏观的考察。对中国古代的某种礼制现象，他会置之于世界范围内进行比较。就研究的方法和理论而言，张先生的著作不啻给人耳目一新的感觉，无疑是值得借鉴和学习的。

以上简略介绍的几种著作，难免有挂一漏万之虞，而且，在材料的剪裁上可能也未尽合理。但是，就能否起到导读的作用而言，笔者自信这份撮要是合格的。

第三节 甲骨文所反映的礼制二分现象

在讨论商代礼制的时候，我们不能不提在甲骨文中所反映的礼制二分现象。

我们都知道，殷墟甲骨文是商代晚期（盘庚——纣辛，约二百七十年。约前 1,290 年- 前 1,020 年。其中武丁至帝辛一段为约前 1,250 年-前 1,020 年。）的遗物⁶。它所记载的礼制无疑可视为有商一代礼制的反映。然而，根据甲骨文研究出来的二百七十年间（通常分为五期）的商代礼制却呈现出前后（或称“同期内部”）相异的状况。这就是所谓的“礼制的新旧派”现象，也称为“礼制的二分现象”。

早在 1932 年，董作宾先生作《甲骨文断代研究例》一文时即发现，卜辞中的纪日法、月名

⁶、此为最新的研究成果。据《全国政协举办夏商周断代工程报告会》，《中国文物报》1998 年 12 月 23 日。

乃至“祀典”竟有“新”“旧”之别。他说，殷人祀典，是随时在改革的，虽然盘庚以后不过二百余年，而祀典已有许多不同。例如：（帝乙帝辛期）乡日、贞日、翌日之祭，皆不常见于前四期（即武丁期、祖庚祖甲期、廩辛康丁、武乙文（武）丁期）⁷。在1945年撰写《殷历谱》时他又进一步指出，五种祀典（即陈梦家先生所说的“周祭”）创自祖甲，而第三期的廩辛康丁、第五期的帝乙帝辛因袭之，是为“新派”；未有五种祀典前的第一期的武丁、第二期的祖庚以及第四期“复古”的武乙文（武）丁则是“旧派”⁸。董先生除了例举周祭因时而异以证明商时祀典随时的改革外，还列举了诸如前后期是否使用“瘞”、“沉”和“薶”等献牲祭仪，前后期之有无先祖的衣祭，不同时期之间先祖和先妣的是否合祭，等⁹。直至五十年代，董先生还坚持殷代礼制新旧派之说他在《殷代礼制的新旧两派》中再度重申：在祖甲时代的卜辞中，可以很明白地看出来他继位以后，曾立刻毅然实行改革礼制的计划。新派和旧派有显然不同的地方：象祀典的制定，历法的改革，文字的变更，卜事的整顿，都是荦荦大观。董先生还认为：祖甲的创立新制，锐意改革，在古代是很不容易的。瑞典的高本汉先生（Bernhard Karlgren）从铜器学的角度考察商代的铜器，也倾向于商代各王间存在着礼制上的差异。他把铜器美术分成古典、中周、淮式三大类型。其中古典式始自殷代而终于西周初叶，可以分成三组：A、B和C。A组的花纹在同一器上多不与B组的花纹并存，却可以与C组的花纹结合；B组与A组相斥，却可以与C组结合。因此，高先生认为，A、B两组铜器花纹的差异，可能体现为时间的先后，也可能同时体现为殷代社会的分群¹⁰。陈梦家先生虽然对董说有所修正，例如把董先生确定为“文（武）丁”时期的卜辞改称为“子组”、“午组”、“师组”；但也大致表示赞同，认为武丁时周祭制度还没建立¹¹。岛邦男先生查阅了大量的甲骨卜辞，却只承认武丁和文（武）丁不行“周祭”¹²。但是，岛邦先生的发现后来却遭到严一萍先生的严厉批评¹³。日本的学者贝冢茂树和伊藤道治则别辟蹊径。他们认为，卜辞中存在诸般的不同，乃因存在两种完全不同体系的卜辞：“多子族”卜辞和“王族”卜辞。“多子族”是商王朝强大的部族，与王室的关系密切；

“王族”是隶属于历代殷王的强族。“多子族”可以参加对祖先的祭祀，但不能祭祀商王室的直系祖先；“王族”则不然。“多子族”占卜的卜辞就称为“多子族卜辞”；“王族”占卜的卜辞就称为“王族卜辞”¹⁴。李学勤先生进一步发展了这个观点。他认为当存在王室之外的“非王卜辞”，也就是董作宾先生称之为“文武丁”、陈梦家先生改称为“子组”、“午组”、“师组”的那些卜辞。据他分析，“非王卜辞”有五类：一种是“子卜辞”，一种属于妇女卜辞，一种与“子卜辞”有关，不见于商王系统的妣的私名“亚、刀卜辞”，一种是贞人“儿”的卜辞，另外一种字体呈现出独特的书写风格¹⁵。换言之，甲骨文所反映的商代礼制及其他方

⁷、董作宾：《甲骨文断代研究例》341页，〈祖与妣的合祀〉，原载《庆祝蔡元培先生六十五岁论集》。又载《中央研究院历史语言研究所专刊之五十附册》，1965年。

⁸、董作宾：《殷历谱》上编，卷三，14页，1945年4月。

⁹、董作宾：《殷代礼制的新旧两派》，《大陆杂志》第六卷一期，1953年2月。

¹⁰、Bernhard Karlgren, *New Studies of Chinese Bronzes*, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No.9(1937),pp.1-117,Stockholm.

¹¹、陈梦家：《殷墟卜辞综述》103-104页，科学出版社，1956年。

¹²、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中译本）113-123页，（台湾）鼎文书局，1975年12月。

¹³、严一萍《岛邦男对于〈殷历谱·祀谱〉批判的批判》，《中国文字》新三期105-144页，美国艺文印书馆，1981年3月。

¹⁴、贝冢茂树、伊藤道治：《甲骨文研究的再检讨——以董氏的文武丁时代之卜辞为中心》，（京都）《东方学报》23，1953年。

¹⁵、李学勤：《帝乙时代的非王卜辞》，《考古学报》1958年1期。

面的差异，不是异时性的，而是系统性的。“非王卜辞”得到许多学者的赞同，如林澐、彭裕商等¹⁶。但也有学者持否定的态度。李瑾先生通过分析甲骨文例、甲骨文的语法现象等，认为殷墟甲骨文不存在什么“非王卜辞”¹⁷。陈炜湛先生认为李瑾先生对“非王卜辞”的批判基本上是正确的。他进一步指出：“非王卜辞”的核心理论是：这类卜辞“没有王卜，辞中也不提到王”。可事实上，这类没有“王”或没有提到“王”的卜辞，却和署上“王”名的卜辞有同版的关系，甚至和为王服务的某些贞人有同版关系。因此，断定这类卜辞属于“非王卜辞”显然是证据不足的¹⁸。方述鑫先生也不同意殷墟甲骨文存在着“非王卜辞”，他认为“子”是商王子（不限于时王的儿子），“多子族”就是诸王子，二者即商王的儿子和商王的兄弟行的家族所组成的氏族；所谓的“非王卜辞”很少出现商王活动的原因，在于这种卜辞往往卜问“多子族”的情况¹⁹。谢济先生则针对这些卜辞有着不同的称谓，而提出“另种类型卜辞”的新概念。认为这些卜辞虽然与武丁时代的王室卜辞有着一致性，可以断定为同一时代，但也有着明显的歧异处，因此应称为“另种类型卜辞”²⁰。

笔者想，这个问题的讨论上，应当特别介绍一下张光直先生的观点。张先生赞同殷代礼制存在着王世之间的不同，却不主张新旧之说，因此，他使用了“礼制上的二分现象”这么个概念。张先生是董先生的弟子，不避维护师说之嫌，自然有他的道理。张先生并非只是根据甲骨文的记录判断殷礼上二分之有无，而且还结合研究与甲骨文相关的器物。首先，他考察了殷代宫室、王陵遗址的形态，结果发现这些建筑分成两大群落。七座在西，四座在东。这种布局显然代表着一种特殊的意义。然后，他又仔细分析了商王的庙号，结果发现了一个奇特的现象。根据十个天干互相之间结合与否，可以分成三组：甲乙组（甲、乙、戊、己），丁组（丙、丁、壬、癸）和“中立派”（庚、辛）。这个现象似乎说明了商代存在类似昭穆的制度，昭穆之间轮流执政。接着，张先生重新检讨了商代铜器形态上的差异，进一步证实高本汉先生研究的正确。最后，张先生查阅了中国古代的一些文献，发现商以后仍有遵从商庙号的例子。例如：《史记·宋世家》载，帝乙后是微子开和微仲，当为丁世，就是帝辛之世；微仲之子是宋公，当为乙世；宋公之子又当为丁世，而其子确名丁公。又如：《史记·齐世家》载，太公子为丁公；丁公子为乙公；乙公子为癸公。张先生说：宋人是殷人之后，宋制和殷制相同不足为奇，齐制和殷制相同就值得重视了。结合甲骨文所载，张先生十分肯定地说：殷礼中二分现象的存在是不容怀疑的。它是商代内婚王族里面两个单位轮流执政在礼制上的反映。二分制是世界各地古代文明与原始民族中常见的现象。而殷礼的二分现象，与殷人观念中的二元现象，甚至古代中国人的一般的二元观念，显然有着相当的联系。张先生还语重心长地提醒道：这个问题的探讨，非靠考古、历史、社会、与人类诸学者的分工合作不可，专从某一个学科的观点来讨论，将无法解释上述的现象（参阅第三章第一节之二及第四章第一节之二）²¹。尽管张先生根据商王庙

¹⁶、林澐：《从武丁时代的几种“子卜辞”试论商代的家族形态》，《古文字研究》1辑，中华书局，1979年8月；彭裕商：《非王卜辞研究》，《古文字研究》13辑，中华书局，1986年6月。

¹⁷、李瑾：《卜辞前辞语序省变形式统计——兼评“非王卜辞”说》，《重庆师院学报》1982年1期 / 《卜辞“王妇”名称所反映之殷代构词法分析》，《重庆师院学报》1983年1期 / 《卜辞“王妇”名称所反映之殷代构词法分析》（续），《重庆师院学报》1983年2期 / 《论“非王”卜辞与中国古代社会之差异》，《华中师院学报》1984年6期。

¹⁸、陈炜湛：《甲骨文简论》97-98页，上海古籍出版社，1987年5月。

¹⁹、方述鑫：《论非王卜辞》，古文字研究会第六届年会论文，1986年8月·山东长岛；载《古文字研究》第18辑，中华书局，1992年8月。

²⁰、谢济：《武丁时另种类型卜辞分期的研究》，《古文字研究》第六辑，中华书局，1981年。

²¹、《殷礼中的二分现象》，原载《庆祝李济先生七十岁论文集》（上册）353-370页，1965年9月；后收入《中国青铜时代》197-219页，生活·读书·新知三联书店，1983年9月。

号的排列而抽象出来的二分制理论后来遭到许进雄、林衡立、许倬云等先生的辩难²²，却还是有着一一定的合理性。然而，迄今仍没有引起足够的重视，多少让人感到遗憾。

由于祀典的不同可作为甲骨文分期断代的标准之一，因此引发了分期断代方面的纷争。例如：“文（武）丁”期甲骨文存在着矛盾特征，到底只是祀典上的“复古”，还是它本来就属于武丁期的遗物？到底只是一王有一王的礼制，还是存在着王室以外的“非王卜辞”？迄今还难以遽下断语。

这里，我们可以举一个间接的证据，以说明祖甲也许真的实行了改革。在先秦大多数典籍中，祖甲被描写成一个昏君。例如《国语·周语》、《史记·殷本纪》等，均说祖甲淫乱而亡。后世的史官们不明就里，却认为祖甲的改制数典忘宗，于是把他打成昏君。只有《尚书·无逸》是个例外。也许这文献真实地反映了当时祖甲改革的必要性，故对他大加褒赏。

甲骨文的分期断代不是本书要讨论的问题。之所以提及这个问题，完全因为商代礼制确实存在着差异是在甲骨文的分期断代工作中发现的，而且，学者们在讨论断代问题时，仍不断提到这些差异的存在，甚至列举出新的差异。

甲骨文礼制上前后期（或内部）的迥然不同，正好反映了朝与朝之间（甚至一朝之内）的礼制并非完全因相承袭，同时也证明了以后世的礼制逆推前代的礼制存在着一定的危险性。

第三章 等级森严的宗法制度

第一节 极尽尊荣的王室

一、 王室的构成

根据《史记》等先朝典籍的记载，商汤推翻了夏代最后一位君主桀，从而建立了商王朝。这时候，原来只是一个方国部落的商才有所谓的王室。事实上，商部落到汤的时候已经粗具国家的雏形，即，已经成为一个有相当国力的方国了；尽管那时候的商也许还是个酋长制的氏族组织。史书上说汤任用伊尹为右相，仲虺为左相。证明商有着完善的官僚制度。史书上又说汤多次讨伐与商相邻的其他方国。言下之意是说商拥有庞大的军队。很明显，汤虽然只是地方的诸侯，却掌管着一整套完善的国家机器。这种状况恐怕一直维持到商王朝的建立乃至覆灭。

商代王室的构成，当然是以商王为中心，而以支持商王朝的商族内的诸宗族，特别是同姓宗族为社会支柱。商王朝的社会组织结构在一定程度上与商族共同体内的宗族组织相统一。这其实是氏族部落社会形态的孑遗，体现出人类血缘纽带的天然关系的坚固性。

商贵族多妻，于是形成了庞大的氏族结构。这个结构当然是根据姓氏组合而成的。由上而下，父父、子子的等级关系基本确立下来了。商人尊崇直系祖辈，故甲骨文称祖辈为“祖”和“多妣”。父辈有父族，故甲骨文有“多父”之称，当是时王之同辈者。他们享有继承权（参看下一小节），也可另立门户，组成“王族”之外的氏族。而甲骨文称之为“王族”者，当是时王与其亲子（未从王族分化出来之亲子）组成的联合体。“王族”自然是王室构成的主体。子辈有子族、多子族。子族可能是嫡出的子嗣氏族结构，多子族则可能是庶出的子嗣氏族结构。当然也有学者认为“子族”是王族之外的与王有近亲关系的同姓家族，可以理解为“王子之族”；“多子族”则只是“子族”的集合名词，而不是别有“多子”的族²³。在父系社会中，以王为

²²、许进雄：《对张光直先生的〈商王庙号新考〉的几点意见》，《民研所集刊》19期，1965年春。林衡立：《评张光直〈商王庙号新考〉中的论证法》19期，《民研所集刊》19期，1965年春。许倬云：《关于〈商王庙号新考〉一文的几点意见》19期，《民研所集刊》19期，1965年春。

²³、朱凤瀚：《卜辞所见子姓商族的结构——关于“子族”、“王族”的组成关系及其他》，《殷墟博物苑刊》（创刊号）76-83页，中国社会科学出版社，1989年8月。

中心的同姓宗族无疑掌握着整个王朝的国家机器，而且，这种权力沿着血缘子嗣的绵延不断地传承下去，直到它被非血缘异族剥夺了的时候为止。

商王们妻妾成群，这些妃嫔自然是王室的重要成员。从甲骨文可以了解到，妻妾们的身份显赫。她们生前可以与王一样享尽荣华富贵，可以占有封邑、土地、军队、奴隶及各类财产，死后则可以拥有宗庙以接受人间烟火。我们可以拿武丁的宠妃妇好作例子来说明问题。严一萍先生写过一篇文章：《妇好列传》²⁴，细致入微地叙述了妇好的生平。妇好有名有字，这是贵族的象征之一。妇好庙号为“辛”，是可以享祀的标志。殷墟甲骨文记有“妇好”的辞例超过200片，可想而知她被关注的程度。其内容涉及征伐、生育、疾病、祭祀等。其中记妇好领兵打仗的卜辞说她可征集和统帅三千到一万人马，既说明了妇好能征善战，又说明了她掌握着一定的兵权。1976年，殷墟的妇好墓出土了1,600余件。其中铜器440件，玉器590件，骨器560件，石器70多件，海贝7,000多个，象牙雕刻品和陶器各数件，此外还有蚌器、海螺、大海贝等，可从一个侧面了解妇好生前骄奢淫逸的生活。光是一个“后母辛”大方鼎就重达117.5公斤。这样的礼遇，恐怕商王也不过如此。据推测，妇好是来自子方的族人，与商没有血缘关系²⁵。不属于商氏族的妃嫔竟然可以权倾一时，极尽荣华，贵妇们在王室中的地位可想而知。

商代行族外婚，尤其推行以巩固王朝政权为目的的异族政治婚姻。因此，姻亲也是王室的基本成员。姻亲们有的世代在朝廷效命，有的则分封在外而成为一方诸侯。

商代王室的构成可能少不了某些异族臣属。例如史书所载的伊尹代理国政事，似乎说明了某些异族臣属在王室内的重要地位，以及所起的举足轻重的作用。“黄多子”，学者们认为是黄尹（即伊尹，详下说）之族的一些族长²⁶。姑勿论甲骨文中的“子”应怎样解释，“黄多子”和商族的“多子”可分庭抗礼。

以上的这些异族成员，甲骨文统称为“多生”；“生”后世写成“姓”。“多生”也就是“百姓”，是商代统治阶层的泛称。张政烺先生认为即“许多族的族长”。朱凤瀚先生却估计是非子族的同姓贵族，可能是王子的子嗣。虽然在这个称谓上存在着分歧，却不影响“多生”属于王室的构成之一的结论²⁷。

综言之，商代王室是由氏族血缘成员为主、异族成员为辅的贵族阶层所构成的，即，它仍然是“家天下”的模式。这个模式属于统治阶层，体现为“君君、臣臣、父父、子子”的宗法制度。

歧见迭出的继承法

关于商代王位的继承礼制，可以说，甲骨文中几乎没有任何明了的记载。学者们研究商代的继承礼制很大程度上得仰仗《史记·殷本纪》和《古本竹书纪年》等著作所记述的商王世次。不错，甲骨文中是记有历代商王的名讳，然而，没有了传世典籍作参照，甲骨文中的商王世系依然是一笔糊涂帐。不过话得说回来，有了甲骨文的互证，史传的商王世系的某些讹误却得以纠正。本书第一章中所展示的三份商王世系图，稍加比较，我们就可发现两者之间的明显歧异之处。称谓稍有不同，问题倒在其次，这对我们考察商代的继承礼制影响不大。世次的颠倒错乱，问题就严重了，这将妨碍我们作出正确的判断。假设说：如果世次的排序是以“父死子继”为主流，我们可以认为商代的继承法是“父死子继制”的；如果世次的排序是以“兄终弟及”

²⁴、载《中国文字》新三期1-104页，美国艺文印书馆，1981年3月。

²⁵、曹定云：《殷墟妇好墓中人物关系》，《考古与文物》1995年5月。

²⁶、裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑2页，中华书局，1983年6月。

²⁷、朱凤瀚：《论商人诸宗族与商王朝的关系》，《全国商史学术讨论会论文集》（《殷都学刊》增刊），1985年2月。

为主流，我们则可以认为商代的继承法是“兄终弟及制”的。但是，如果世次的排序杂乱无章，我们也许可以得出多个完全迥异的结论。

通过与甲骨文的比勘，《史记·殷本纪》的世系次序至少有两处错误：一是“报丁→报乙→报丙”，应作“报乙→报丙→报丁”；二是“太丁→外丙→中壬→太甲→沃丁→太庚”，应作“大丁→大甲→外丙→中壬→沃丁→太庚”。前一个错误只是把报丁的位置弄颠倒而已，对探讨商代王位继承法影响不大；后一个错误则关系重大。因为外丙是太丁（大丁）的弟弟，而太甲是太丁（大丁）的嫡长子，这就牵涉到是“兄终弟及”还是“父死子继”认识了。幸好学者们在秩序整然的“周祭”（关于“周祭”，请参阅第五章第一节之三〈祀典种种〉）卜辞中发现了大甲是居于外丙之前的，这就证明了大甲早于外丙登基称帝，而外丙是在大甲被放逐期间的代位君主。《史记·殷本纪》的作者太史公大概不承认大甲被放逐前的即位事实，所以把大甲外丙的继任次序稍作变动。有学者因此认为，这段史实有力地证明了商代的王位继统法从立国伊始就实行“嫡长子继承制”，而不是别的什么继承制²⁸。尤其重要的是廩辛之后的一次“兄终弟及”所出现的疑点：在第五期卜辞的周祭里，从来不祭廩辛，周祭祀谱中根本没有他的位置。因此有学者推测：廩辛根本没有即位为王，《史记》的记载有误²⁹。裘锡圭先生认为，这个推测不一定正确，但是，从廩辛被排除出周祭活动看，康丁的后人显然不承认廩辛继位的合法性。这说明康丁的继位存在着某种特殊因素，并不能说明商代实行“兄终弟及”的继承制³⁰。

然而，有学者列举出《后·上》2·3 + 《后·上》2·7 的一版卜辞，证明外丙是在大甲之前即位的，从而主张商代实行“兄终弟及”的王位继承制³¹。这个主张，正是王国维先生七十多年前作《殷周制度考》时就提出了的。王先生考察了商代的继承世系，认为商人继承之制以兄终弟及为主，并不取决于嫡庶之分³²。后来，徐中舒先生撰文阐发王先生“兄终弟及”的观点，不过，徐先生却持“选举制”式继承法说，认为商氏族内王位的继承建立在同辈王子群选举的机制上，乃氏族社会的残存形态³³。另外还有的学者虽然承认大甲在外丙之前即位，却认为大甲篡夺王位，这无法改变商代“幼子继承制”的继统法³⁴。更有个别学者提出，“兄终弟及”的继承制度是由“禅让”方式所决定了的。王室受制于方国联盟势力、神权和族权的制约，不得不保留这种原始的民主形式³⁵。

迄今为止，判断两派意见孰是孰非还存在一定的难度。还是让我们回过头去看看第一章里所绘制的商王世系图吧！说不准能找到答案呢。

表中的“→”标示直系继承。先看看《史记·殷本纪》，自成汤立国始，至帝辛亡国止，凡 31 位君主。直系继承的有 17 位（包括未即位的“太丁”），旁系继承的也有 14 位。再看看《古本竹书纪年·殷纪》，汤以下有 30 位君王。直系继承的也是 17 位，旁系继承的是 13 位。从数量上看，似乎“父死子继”占了上风。但“兄终弟及”的也不在少数，即便排除掉个

²⁸、常玉芝：《太甲、外丙的即位纠纷与商代王位继承制》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）33-39 页，中国社会科学出版社，1989 年 8 月。

²⁹、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中译本）71 页，（台湾）鼎文书局，1975 年 12 月。

³⁰、裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第 17 辑 2 页，中华书局，1983 年 6 月。

³¹、王玉哲：《试论商代“兄终弟及”的继统法与殷商前期的社会性质》，《南开大学学报》（人文科学）1956 年 1 期。

³²、载《观堂集林》卷 10，中华书局，1959 年 6 月。

³³、见《徐中舒历史论文选辑·殷代兄终弟及为贵族选举制说》，中华书局，1998 年 9 月。

³⁴、赵锡元：《论商代的继承制度》，《中国史研究》1980 年 4 期。

³⁵、晁福林：《殷墟卜辞中的商王名号与商代王权》，《历史研究》1986 年 5 期。

别的特例，我们也确实难以否定这一非嫡长子继承王位的事实。于是，有学者主张商代的继统法是“子及与弟及并行制”³⁶。也有学者认为，祖甲以前商王室推行“兄终弟及制”，“父死子继制”乃祖甲改变原有的继承制的结果³⁷。更有学者主张商代初期推行“兄终弟及”制，康丁以后改为“父死子继”制。这是为了防止出现兄弟争位闹剧而实行的措施³⁸。这都不失为调和两派意见的观点。那么，商代继承法的纷争到此为止吧？否！分歧不仅依然存在，而且，又有学者提出了另一个观点：商代王位的继承法乃“立壮制”³⁹。这也不无道理。为了社稷的大计，与其放任不谙世故的幼主无所作为，还不如让阅尽沧桑的长辈掌舵。不过，当子嗣和弟辈都正处壮年，总得作出抉择吧。那么，抉择的倾向性才是王位继承的实质。显然，这是持“立壮制”观点者始料不及的。其实，史书中的商王世系图已经告诉我们一个事实：在汤以前，商人们一直在本氏族内实行“父死子继制”的继统法，尽管那时商人还没称王于天下。

商代存在过“兄终弟及”的继承方式是个不争的事实，但是，王位继承的主要方式应是“父死子继”，而且是“父死嫡长子继”。这种继承方式乃是由婚姻制度所决定的（参阅第四章）。胡厚宣先生认为，通过对生育类卜辞的考察，证明了商人有重男轻女的倾向，目的自然是为了“上以事宗庙，下以继后世”。这确实间接地证明了商代王位继承上的“父死子继制”。我们可以举出更为有力的证据：武丁时代的甲骨文中有“大子”的称谓，因为还有“中（仲）子”、“小子”与之相对，所以“大子”可能不是指后世的“太子”，但根据文献的记载，武丁曾把祖庚、祖甲的兄长“孝己”立为王储，而这个“大子”常常又被称为“小王”，那么“大子”和“小王”当指“孝己”无疑。总之，武丁立孝己为“小王”的史实正是殷人“父死嫡长子继”的极好例证。至于非嫡长子继承王位的史实，当是非常时期的产物（或是嫡长子先父王而卒，王薨后由非嫡系王族代理王政；或是非嫡系族人发动宫廷政变而篡夺王位），不能因此而否定“嫡长子继承制”是有商以来，至少是商代晚期以来的继承方式。

此外，有些国外的学者曾提出商代“王位传甥”的王位继承方式。张光直先生在研究商王庙号的时候，发现了一个重大的秘密：商王庙号的排列是很有规律的，尤其是自大乙的那一段世系起。根据十个天干互相之间结合与否，可以分成三组：甲乙组（庙号名甲、乙、戊、己者），丁组（庙号名丙、丁、壬、癸者，仅有一个例外：“辛”）和“中立派”（庙号名庚、辛者）。甲乙组和丁组轮流执政，中立派则分别加入到两组里去执政。为了形象地说明这个问题，张先生绘制了一份表格：

世 代	A 组	不合规律及暂 不分组之庙号	B 组
（每格代表一世）	上甲		
		𠂤乙	
		𠂤丙	
			𠂤丁
		示壬	
			示癸
	大乙		
			大丁、外丙、[中壬]

³⁶、刘启益：《略谈卜辞中武丁诸父之称谓及殷代王位继承法》，《历史研究》1956年4期。

³⁷、徐中舒：《殷代世系中的兄终弟及制与嫡长继承制》，《徐中舒历史论文选辑》，中华书局，1998年9月；郭宝钧：《中国青铜器时代》200-201页，生活·读书·新知三联书店，1963年7月出版。

³⁸、丁山：《商周史料考证》47页，中华书局，1988年3月。

³⁹、郑宏卫：《商代王位继承的实质——立壮》，《殷都学刊》1991年4期。

	大甲		
		大庚	[沃丁]
	小甲、大戊、雍己		
		戈甲	中丁、外壬
	祖乙		
		羌甲	祖辛
		祖丁、南庚	
	虎甲、小乙	盘庚	
			武丁
	祖己、祖甲	祖庚	
			廩辛、康丁
	武乙		
			文武丁
	帝乙		
			帝辛

如表中所示，倘若第一代王出于甲乙组（即表中的“A组”），则第二代王必出于丁组（即表中的“B组”），下一代再回到甲乙组；如果兄终弟及及在一世之内，那么，王位或在甲乙组、或在丁组之内相传，或传入与甲乙组相近、或传入与丁组相近的其他诸（庙）号内，而决不会传入对立的一组之内。张先生认为，这种轮流执政的方式是由内婚制所决定了的，表现为礼制上的二分性（参阅第二章第三节及第四章第一节之二）。王之亲子可以娶王之姐妹之亲女为妻，王之孙于是可以从王之甥手上承接王位，因为王的孙实际上是王的外甥的外甥。这种继承方式，表面上是父死子及，实际上是王位传甥。张先生还引述了罗伯特·W·威廉森（Robert W. Williamson）所作的民族学调查为证。玻利尼西亚（Polynesia）西部蔼理斯岛（Ellice Islands）的 Funafuti 人就实行类似的继承制：“在岛上曾经盛行过一种政府制度，包括一个王与一个次级领袖；王死后，次级领袖继任为王，而王子继任为次级领袖。”⁴⁰。这可以说是一种非主流的观点。支持者寥寥⁴¹。

从以上的介绍中，我们可大致了解商代王位继承的研究是一个多么纷繁的局面！

三、似有似无的昭穆制

“昭穆制”是用来分别宗族内部的长幼、亲疏和远近的宗法制度。具体表现为宗庙或墓地的辈次排列，始祖居中，二世、四世、六世居左，一世、三世、五世居右。昭为长，穆为幼；昭为亲，穆为疏；昭为近，穆为远。周代存在“昭穆制”不容置疑。例如：《礼记·王制》云：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。”

商代有没有“昭穆制”？光看甲骨文是无法得出答案的。甲骨文中，没有“昭”、字，只有“穆”字。“穆”的用例寥寥，均是作地名。

有些学者认为商代也存在过昭穆制或昭穆制的原始形式。徐中舒先生在五十年代就提出了这种观点。他说，从上甲、报乙、报丙、报丁这段世系看，“正是周代昭穆制的蓝本。……周代的昭穆制是抄袭殷代的，现在找着了一个实证。”徐先生还据此拟出一份昭穆序列：上甲为

⁴⁰、张光直：《中国青铜时代·商王庙号新考》，又同书《殷礼中的二分现象》204-205页所引，生活·读书·新知三联书店，1983年9月。

⁴¹、在笔者的印象中，似乎只有吉德炜（David N. Keightley）支持此说，参阅《王制与亲族》，商代文明国际讨论会论文，1982年9月·夏威夷。

太祖，报乙为昭，报丙为穆，报丁复又为昭⁴²。持这种观点的还有张光直、李衡眉、李瑾等先生。

张光直先生同样是根据庙号的序列情况而得出商代存在昭穆制度雏形的结论的。不同的是，张先生认为商代的所谓昭穆实际上并非体现宗族内部的长幼、亲疏或远近，而是用以确定继承权的。换言之，那只是内婚王族之内轮流执政的两个单位而已，而在宗庙里，便反映为后世文献中所记载的昭穆制度（请参阅第二章第三节及本章本节之二〈歧见迭出的继承法〉）。当然，张先生声明：王位轮袭的说法只是祖庙昭穆制的可能解释之一，而并非定论。

较之张光直先生，李衡眉先生更坚决地主张商代存在着“昭穆制”。他引《国语·楚语》“高祖之主，昭穆之世，……”的记载，证明“昭穆制”起源很早，可以直溯颛顼时代。同时，他引《国语·鲁语》所述，认为商人是颛顼之后，实行“昭穆制”不过是秉承祖制、或“因于夏礼”而已。李先生非常赞同张光直先生的考证，而且反复强调谢苗诺夫关于“两合胞族组织群婚”的理论，主张商代确实是实行“两合胞族组织群婚”制的。这种婚姻形态反映在继承制度上就是两个胞族间轮流执政，反映在庙制上就是“昭穆制”。为了说明这一理论可用以论证商代存在的“昭穆制”，李先生援引了《左传·昭公元年》上的例子：高辛氏的两个儿子阍伯和实沈，因“日寻干戈，以相征讨”，于是被高辛氏分别迁至商丘和大夏，遂形成了商和唐两支。于是，商族内“两合胞族组织群婚”制度形成了，随之而产生的则是张先生所主张的轮流执政制度。李先生还惊讶地发现：西北冈殷代大墓的排列竟然符合“昭穆制”！十一个大墓分成两组：四个位于东面（昭），七个位于西面（穆）⁴³。商代“昭穆制”的存在与否是一个相当复杂的研究课题。现在，学者们不光是从庙制上着眼，而且还考虑到婚姻形态、王位继承等问题。可以说，牵一发而动全身，任何一个关于商代“昭穆制”的结论，都会影响到其他礼制问题的研究。如果商代“昭穆制”同样只是一种表示长幼、亲疏和远近的宗法礼制，而没有其他的内涵，那么，商代可能存在着“昭穆制”的雏形。但是，如果说商代的“昭穆制”不仅仅表现为宗庙的庙制，而且体现着婚姻形态和王位继承方式，那么，我们也许应该慎重一点下结论，直到有充分而确凿的证据的时候为止。

第二节 祭祀谱中体现的家族构成

一、董作宾先生关于殷世系的研究

如第一章所述，很幸运地，商王室的世系被完整地保存在前朝的典籍里了。在没有其他材料可资利用的情况下，历代的研究者从来没有怀疑过它的真实性。当甲骨文破土而出、并被证实为商代的遗物时，学者们当然迫不及待地想验证这殷世系是否可信。

第一个对殷世系进行验证的学者是王国维先生。他的《殷卜辞中所见先公先王考》和《殷卜辞中所见先公先王续考》⁴⁴两个名篇的发表，正式宣告了《史记·殷本纪》等典籍所载之殷世系是大体可信的。王先生的研究至少有三个贡献：一是考定见于甲骨文的商代的先公先王凡二十二位；二是利用甲骨文的材料修正了史籍的某些错误，如“报乙、报丙、报丁”的世次；三是指出了从上甲微到示癸这一段世系称谓乃“成汤有天下以后”的“追名”。当然，王先生的考证也不断地受到质疑。例如，“夔”，王先生原释为“爰”，认为就是传世文献中的“帝喾”；但近日有学者别立新说：“夔”为商的高祖“契”，即少昊契，“大夔（太夔）”才是“帝喾”，即远祖“太昊”⁴⁵。又如，“土”，王先生认为就是传世文献中的“相土”；但许

⁴²、《徐中舒历史论文选辑·论殷代社会的氏族组织》，中华书局，1998年9月。

⁴³、李衡眉：《殷人昭穆制度试探》，《历史教学》1991年9期。

⁴⁴、载《观堂集林》卷9，中华书局，1959年6月。

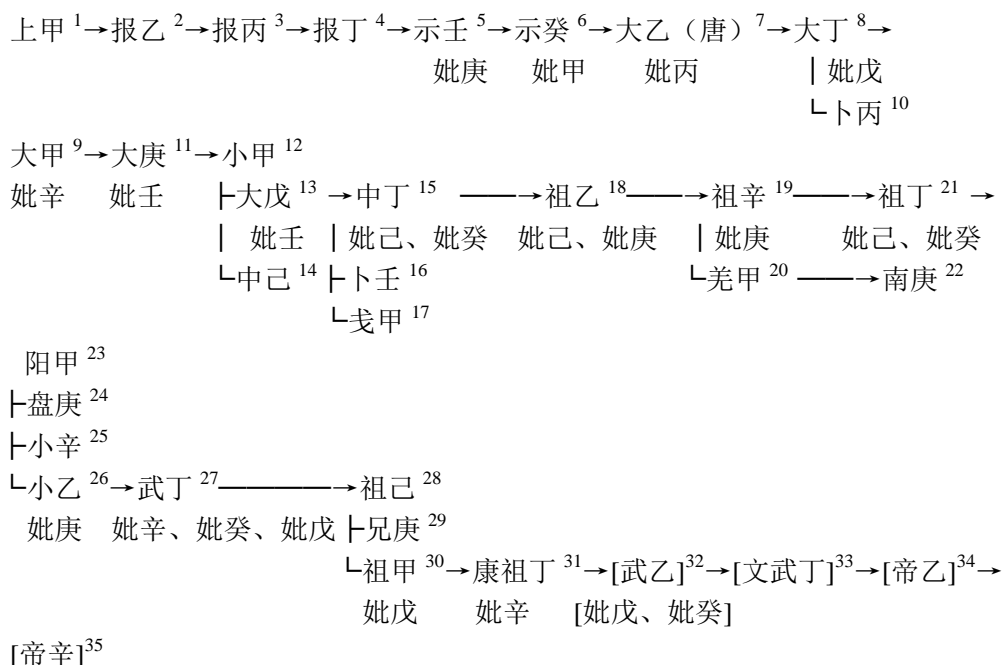
⁴⁵、曹定云《夔为殷契说》，《中原文物》1997年1期。

多学者却认为是自然神：“社”，与商人祖先毫无关系。虽然如此，王先生的大部分考证得到了学术界的肯定。

董作宾先生则是较系统地研究商世系的一位学者。他在作《大龟四版考释》一文时，就希望能把殷墟甲骨文分期断代，以利于甲骨文的商史研究。其中所论列的分期断代标准之一就是“所祀帝王”。在后来所作《甲骨文断代研究例》中，“所祀帝王”改为“世系”，并作为甲骨文断代的首要标准，标志着董先生在这个问题上的看法已相当成熟了。董先生根据殷墟卜辞祀典把自上甲微到武乙这一段的殷世系分成三段：1，自微至主癸。此即甲骨文所谓“上甲六示”。2，自大乙至祖丁。即甲骨文所谓的“九示”。又与“上甲”合而为所谓的“十示”。3，自小乙至武乙。此即与第一、第二段合而为“自上甲廿示”。这三段的世次，每世仅有一人得入宗庙，嫡长相承，这就是所谓的“大示”、“元示”，或称为“大宗”。当年，王国维先生受材料所限，殷世系中尚有八位商王未能考定。董先生在此基础上补考出六位：沃丁（即“虎祖丁”）、沃甲（应为“羌甲”）、廪辛（甲骨文作“兄辛”）、中壬（即“南壬”）、雍己（即“中己”）、河亶甲（即“戈甲”）。后来的研究进一步证明，除了沃甲误释外，董先生所做的补释堪称正确。至此，经过王董二先生的努力，殷墟甲骨文中完整的殷世系（商朝的两位末代君主“帝乙”、“帝辛”除外）终告呈现在人们的面前。

1945年，董作宾先生发表了《殷历谱》一书。很显然地，董先生并未满足于先前的研究，他希望藉着这本书进一步揭开殷代祀谱、同时也就是殷世系的秘密。

董先生在整理晚商祀典的时候，发现祖甲时期的祀典明显异于前朝的祀典。这种祀典非常有规律，五种祭祀仪式：“祭”、“乡”（后世写作“彤”）、“冏”、“劓”（后世写作“协”）、“翌”总是周而复始地进行，顺次祭祀自上甲以下的直系诸王及其配偶。董先生于是把这五种祭祀称之为“五祀统”，也就是后来被改称为“周祭”的祀典（这个问题我们留待第五章第一节再申述）。因此，在记载着这种祀典的甲骨文中，可以清楚地看到上甲以下诸王及其配偶的世次。这里，我们把董先生根据祭祀卜辞整理的上甲以下的诸王诸妣世次标示如下：

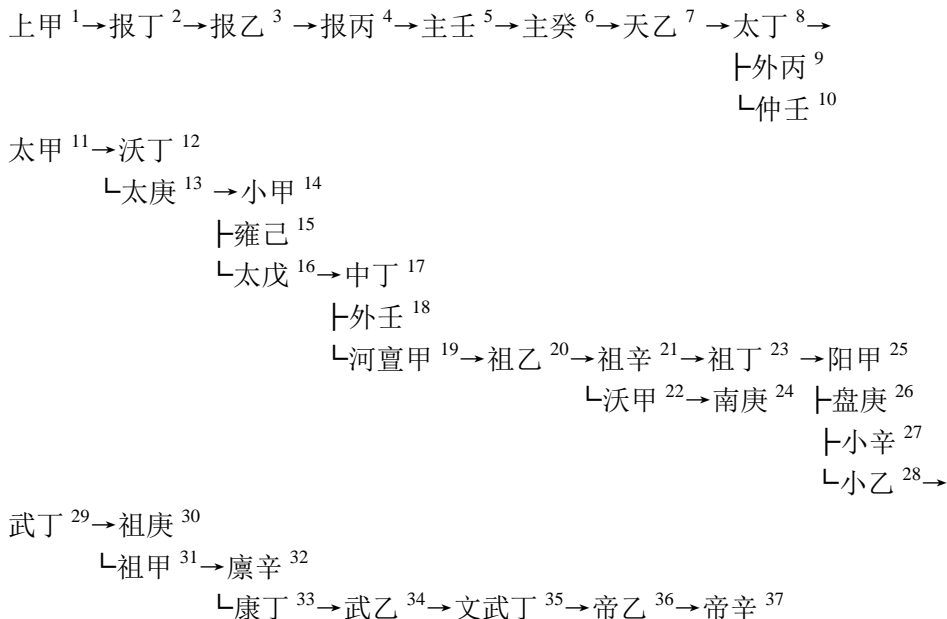


王名右上角的数字代表各王即位的次序，[]号代表该王该妣可能不在“周祭”系统之内⁴⁶。

⁴⁶、这个意见不是董先生的观点，而是常玉芝的观点。请参阅第五章第一节之三的“周祭”内容。

如果把这个世次与《史记·殷本纪》所载的世次作比较，会发现存在着某些差异。

《史记·殷本纪》所载的世次：



我们可以清楚地看到，二者至少存在三方面的不同：

- 1、卜辞记录报丁在报乙报丙之后受祭，证明了《史记·殷本纪》所载的世次有误。卜辞记录卜（外）丙在大甲之后受祭，证明了《史记·殷本纪》所谓卜（外）丙在大甲之前即位是错误的。卜辞记录大戊在中（雍）己之前受祭，证明了《史记·殷本纪》所谓大戊在中（雍）己之后即位是错误的。
- 2、《史记·殷本纪》谓卜（外）丙弟中壬、大甲子沃丁、祖甲子廩辛曾即位为王，周祭中却没发现有此三王受祭。董先生以为甲骨文的“南壬”即“中壬”，“虎祖丁”即“沃丁”，“兄辛”即“廩辛”。那么很可能，这三人或不曾即位为王，或曾即位为王，却由于种种原因而被摒弃于周祭之外。
- 3、周祭卜辞中有大乙子太丁受祭的记录，证明他曾即位为王。《史记·殷本纪》所谓“太子未立而卒”明显有误。周祭卜辞中有武丁子祖己受祭的记录，证明他曾即位为王。《史记·殷本纪》失收有误。

以上数端，即可说明甲骨文中的祭祀卜辞，尤其是周祭卜辞对研究商代世系的重要性。首先，它证明了《史记·殷本纪》所载的商代世系基本可信；其次，它可以订正其中的讹误；最后，它可以为商代王位的继承形式提供有力的证据。现在我们该明白董先生穷十年之精力研究祀谱的用心的吧⁴⁷！

二，大示、小示、伊示和下示

所谓“示”，就是神主的代称（请参阅第五章第一节）。

从廩辛、康丁时开始，商王族祭祀祖先就分为“大示、小示”，以体现嫡庶关系。大示又称为“元示”，或作“鼋示”、“大宗”；小示又称为“二示”、“它示”、“小宗”。大示

⁴⁷、本小节内容请参阅：董作宾：《大龟四版考释》，《安阳发掘报告》第3期，1931年6月 / 《甲骨文断代研究例》，中央研究院历史语言研究所集刊外编《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》（上册），1935年 / 《殷历谱》，中央研究院历史语言研究所专刊，1945年4月。

是指上甲以下的直系祖王；小示是指上甲或大乙以下的旁系祖王（请参阅第一章的商王世系图）。大多数学者是这样看的，但还是有些学者认为并非如此⁴⁸（1）。这没有关系，争议有助于学术的繁荣，有利于得出接近真理的结论。这里，我们暂且采前说，并举些甲骨文的例子来说明这个问题：

“自上甲十示”，大示指以下十位直系君王：上甲……大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁；小示则指以下的旁系君王：外丙、中壬、沃丁、小甲、雍己、外壬、河亶甲、沃甲、南庚。

“自上甲廿示”，大示指自上甲以下的二十位直系君王：上甲、报乙、报丙、报丁、主（示）壬、主（示）癸、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁、小乙、武丁、祖甲、庚（康）丁、武乙；小示则指自大甲以下的旁系君王：外丙、中壬、沃丁、小甲、雍己、外壬、河亶甲、沃甲、南庚、小辛、盘庚、阳甲、祖庚、廪辛。

这种格式又可直截了当地置换为“大示”（或“元示”、“鼈示”、“大宗”）、“小示”（或“二示”、“它示”、“小宗”），而其实质不变。举例说：

“自上甲大示”，那就相当于“自上甲若干示”；“自上甲元示”，也相当于“自上甲若干示”。

当然也有具体指明哪几大示的，例如：“自上甲六大示”，即指“上甲、报乙、报丙、报丁、主（示）壬、主（示）癸”六位直系君王。

应当注意的是，“小示”通常附于“大示”之后，只是泛称，不会明言哪一些商王属于旁系。例如：“自上甲六示，牛；小示，^幾羊？”与“大示”明显有别。

在祭礼上所体现出来的嫡庶尊卑关系是显而易见的。“大示”可以标出具体的庙号，“小示”则不行。祭祀“大示”，祭典无所不用其极；而祭祀“小示”，却限定使用某些祭典。例如“周祭”这么种祭典，就只能用于“大示”。“大示”可以与自己的配偶一块儿接受祭祀，“小示”的配偶则没有这种礼遇。在用牲上也体现着“大示”“小示”的尊卑关系。甲骨文记录得很清楚：“大示”用牛，“小示”用羊（这个问题我们留待第五章再详细陈述）。

“大宗”和“小宗”在体现嫡庶关系方面的意义与“大示”、“小示”完全一致。但是，彼此之间还是有一定的区别。“宗”指“宗庙”（请参阅第五章第一节），那么，“大宗”应是指直系祖王的宗庙，“小宗”则是指旁系祖王的宗庙。两者还有另外一点不同，即，“大宗”或“小宗”通常不会指明哪一些直系祖王或旁系祖王。

显然，商人异乎寻常地重视父父子子的宗法观念。这好象已经可以说明商代的继统法是怎么一回事了。不过，由于旁系小示也享有配祀的权利，似乎可以证明商王室的血缘纽带关系的存在。

“伊示”是商晚期的王们为商王朝的开国元老伊尹设立的神主。“伊示”，甲骨文有多种叫法：或称“伊示”，或简为“伊”；或称“黄示”，或简为“黄”。如果“示”确实和“宗”同义，那么，“伊示”也可理解为伊尹的“宗庙”。事实上，“示”和“宗”在字形上所展示出来的意义是不同的。如前所述，“示”指案俎，象神主放置在案俎之上的形状；“宗”则是陈设神主案俎的场所，象案俎置于屋中之形（这一点，我们准备在第五章第一节中再详细陈述）。况且我们现在还没有足够的证据证明先臣可有设立宗庙的权利。

传世典籍中，伊尹是个有着浓厚的传奇色彩的人物。伊尹还有一些别名：《孙子·用间篇》、《帝王世纪》等典籍上说他名“挚”；《史记·殷本纪》说他名“阿衡”；《尚书·君奭》称他为“保衡”；《墨子·尚贤下》、《吕氏春秋·尊师》、《楚辞·天问》等书则有“小臣”、“小子”的称谓。甲骨文中称他为“伊尹”、“黄尹”，或尊为“黄父”，或简为“伊”、“黄”，

⁴⁸、裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑2页，中华书局，1983年6月。

或作“黄奭”，或作“黄黻”。关于伊尹的姓、名、氏和官称，这里还有两段小插曲：首先是就典籍所载产生的争议。过去认为“伊”是氏，“尹”是字，“挚”是名。于是有学者认为伊尹没有姓是非常可疑的，根据《吕氏春秋·本味》所载：“其母居伊水之上，孕，梦神人告之曰：……因命之曰‘伊尹’”，“伊尹”当是复姓，氏“小臣”，亦作“小子”，名“挚”。官称为“保衡”⁴⁹。但又有学者认为，伊尹既然是有莘国人，莘国姒姓，伊尹当然姓“姒”，名“挚”，“伊”和“尹”则是他的“氏”，取自于水名和官称。因此，把“伊尹”当作是复姓、把“小臣”、“小子”当作“氏”都是错误的⁵⁰。然后是就甲骨文所载产生的分歧。多数学者相信史书的记载，认为甲骨文的“黄尹”和“伊尹”是同一人⁵¹。而有些学者据甲骨文里的伊尹、黄尹例，认为史书所载的伊尹、阿衡应分属两人⁵²。主要的分歧源自对黄字的考释。王国维等先生认为字当释为“寅”，“寅”“伊”古音相同，所以“寅尹”亦即“伊尹”。唐兰等先生则认为，字当释为“黄”，“黄”读作“衡”，因此，“黄尹”即“阿衡”；古人混为一谈是错误的。郭沫若先生的看法也许比较接近事实，他认为字可以考订为“黄”，而“黄尹”也就是“阿衡伊尹”。岛邦男先生同意王国维先生的考释，并找出大量的甲骨卜辞文例来证明“黄尹”、“黄奭”、“黄黻”与“伊尹”是同一人。笔者认为，在甲骨文中，“黄”和“寅”两字的字形判然有别，释字当从唐兰先生；但就甲骨文的文例而言，郭沫若先生的推论大致是不错的。伊尹生于夏朝末年，大概是有莘氏族人。他作为嫁到商族去的有莘氏的媵臣，有机会接触当时商族的首领汤。据说伊尹的厨艺非常高明，利用五味以喻政治，甚得汤的青睐，以至委以重任。伊尹在翦灭夏桀的斗争中居功至伟，在建国初期，又作《咸有一德》一文以稳定政局。汤逝世后，伊尹担当起“护国公”的角色，放逐暴虐的国君太甲，代摄国政，直至太甲悔过自新时为止。伊尹是五朝元老，在汤、太丁、外丙、太甲和沃丁四世五王期间担任“相”职。所以史称他享年百岁。

通过上面的简介，我们应该理解为什么伊尹可以享祀了。伊尹作为与先祖神享有同样地位的先臣神，具有“它雨”、“它年”、“它王”、“崇王”、“疾”等神威。因此，商人对他的礼拜就集中在“求雨”、“求年”、“求福”等方面的祈祷上。伊尹有时配祀于“帝祀”，和高祖神、自然神无异。

按说，既然伊尹可享祀，那么，伊尹一脉也就可以享祀了。甲骨文有“伊𩇛（同“元”）示”、“伊尹五示”等文例，有学者认为即指伊尹以下的直系诸示⁵³。更有“伊𩇛示又三”（《京津》4101、《卜辞通纂·别录一》何3、《殷契佚存》211）之例，形式与“上甲若干示”同，意义当相一致。如果此说可信，证明了非商族血缘的开国功臣在王室之内占有显赫的地位。

关于伊尹，张光直先生提出了与众不同的看法。如前所述，商代是以内婚王族内的两大支派（甲乙组和丁组）轮流执政的。故此，他认为，商代立国之初，汤为王，当是甲乙组的执政

⁴⁹、陈奇猷：《伊尹的出身及其姓名》，《中华文史论丛》1981年第3辑，上海古籍出版社，1981年8月。

⁵⁰、王维堤：《关于伊尹的姓氏名号及其他——与陈奇猷先生商榷》，《中华文史论丛》1982年第2辑，上海古籍出版社，1982年5月。

⁵¹、持此见者有王国维（《古史新证》第四章，《国学月报》2卷8、9、10号合刊，1927年10月）、董作宾（《甲骨文断代研究例》，中央研究院历史语言研究所集刊外编《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》（上册），1935年）、郭沫若（《卜辞通纂》236页，科学出版社，1983年6月）、岛邦男（中译本《殷墟卜辞研究》247页，台湾鼎文书局，1975年12月）。

⁵²、持此见者有陈梦家（《殷墟卜辞综述》363页，科学出版社，1956年7月）、唐兰（《天壤阁甲骨文存考释》39页，辅仁大学，1939年）。

⁵³、张政烺：《释它示——论卜辞中没有蚕神》，《古文字研究》第一辑63-70页，中华书局，1979年8月。

甲骨文中还有“下示”这么个称谓。卜辞曾见“大示”、“下示”、“小示”依次并称的：“己亥贞，卯于大（此处当缺了“示”字）其十牢、下示五牢、小示三牢？”（《屯》1115）铸有“下示”的卜辞不太多，根据《殷墟甲骨刻辞类纂》一书所载统计，只有八例。显然，“下示”既不是指直系先祖，也不是指旁系先祖。它介于直系先祖和旁系先祖之间，到底指代什么对象仍有待研究。不知道是否指“伊示”之类的先臣祖神？

典籍作“杜”；“古方”，典籍作“邛”；“旨方”，可能即典籍的“耆”；“周方”、“鬼方”，典籍亦同。这些方国名很大程度上就是氏族名，举例说，土方就是被汤灭掉的夏民族领地⁵⁶。换言之，他们多与商没有血缘的纽带关系。

这五十余个方国，有的曾臣服商王朝，有的则世代敌对。甲骨文可以作证：臣服于商的方国屡屡纳贡于商，纳贡的物品有龟、牲畜、乃至奴隶等，方国首领还得入朝于商，尽臣属之礼，战争期间，方国则要在保卫王畿或征讨方面尽职尽责。敌对的方国常常和商发生军事冲突，不是商对其发动战争，就是方国入侵商的边鄙。其中商帝辛对人方（典籍称为“东夷”，铜器铭文或称为“夷”）的战争最为惨烈，据典籍说不但与盟国军队协同出征，还曾动用象骑兵作战；持续的时间也最长，达一年之久。方国对商王国的侵袭也时有发生。他们通常采取游击战的策略，在商的边远地区进行骚扰，掠夺农作物、牲畜、人口等。对这些袭扰边鄙的方国，商多数情况下是无可奈何的，远征惩罚也只能偶尔为之。当然，在国力强盛的时候又当别论。例如：武丁执政期间，曾对六十多个方国和地区进行超过六十次以上的征伐⁵⁷。如此穷兵黩武确实令人惊讶。

方国中有部分受封于商，即商的同姓方国，或与商王族沾亲带故的方国。他们同样要向中央政府定期纳贡，其首长还须不定期地供职于中央政府，有些首长则由中央官员兼任。

除此以外，方国有很大的政治、经济自主权。

方国可以营建都邑、宫阙、甚至宗庙和墓地，可以设立自己的官僚机构（参阅本章第四节），可以拥有军队，可以蓄奴从事生产。方国首长因而有权拓展疆域，开展祭祀活动；因而有权颁布任免令；因而可以为中央政府提供兵源、或助王戍守和征伐；因而可以掌握自己的财富。周方国崛起于西方就是一个极好的例子。七十年代以来对周原的发掘表明，周有着颇具规模的都邑、宫阙、甚至宗庙和墓地。周原还出土了有着自己特色的甲骨文，证明周人享有祭祀、占卜等权利。文献记载也证明，周人很早就在这块土地上营建居所：“古公亶父”“筑室于兹”（《诗·大雅·绵》）。虽然周对于商是臣属关系，但是，它也有自己的官僚系统：“乃召司空，乃召司徒……”（《诗·大雅·绵》）甚至拥有庞大的军队以事征伐，史书上说周在伐殷以前曾先后伐犬戎、密须、邠、崇侯虎等。于此可见方国实际上为一相对独立的政治实体。

方国的地域范围可能因国而异，人口也因国而异。例如人方、工方、羌方、周方等，都是些相当大的方国，人口估计也相当多。中央政府册封的方国的地域范围可能较小，人口也较少。

无论是地域规模还是人口规模都较方国小的称为“邑”，即诸侯或臣属的封邑。“邑”在甲骨文中常被略去，只标示地域名称。诸侯臣属的封邑通常位于王畿区及周边地区。

封邑的规模恐怕有大有小，视乎诸侯臣属的地位高低。我们可以拿河北藁城台西的商中期墓地作参照。从所出遗物得知，这里是商王重臣或贵妇的封邑。它位于商国的统治中心范围，面积约 10 万平方米。邑内有住宅、祭所、作坊、土田、墓地，居住着族众、隶仆和卫士等。遗址内发现房址 16 座，灶 21 个，水井 6 口，墓葬 166 座。出土遗物反映了封邑有着一定的生产水平。其中，黄金、铸造、制陶、漆器、酿酒等手工业尤其发达，证明当时生产方式的多元化⁵⁸。

封邑无疑是中央王国的附庸，但政治上也许有一定的独立性。考古发现可以充分地证明这一点。甲骨文有“好邑”，似是妇好的封邑。考古工作者在妇好的墓中发现了四柄象征权力的青铜钺。又如河南信阳罗山蟒张天湖晚商以降的墓地，在长约百米宽约 30 米的狭长山坡上排

⁵⁶、胡厚宣：《甲骨出土方为夏民族考》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）1-8 页，中国社会科学出版社，1989 年 8 月。

⁵⁷、范毓周：《殷代武丁时期的战争》，《甲骨文与殷商史》（第三辑）175-239 页，1991 年 8 月。

⁵⁸、河北省文物研究所：《藁城台西商代遗址》，文物出版社，1985 年。

产。甲骨文的“岁”就是指“岁事”，即一年一度的例行“职”、“贡”。

职和贡的方式之一是参与祭祀。诸侯们不但要在祭祀活动中扮演某种角色，而且还把相当数量的贡物用于祭祀。甲骨文的“尊（即奠）”指“荐献”，“延”和“施”则是“设置祭品”。祭品中有玉器：“贄”、“琅”、“珥”、“瓚”、“玉戈”，等；有彝器：鬲，等；甚至有奴隶。

职和贡的方式之二是作王的“执事”和呈献生活物资。所谓“执事”，就是诸侯及其臣属在中央政府内服务若干时日，从事管理、或某些具体工作（请参阅本章第四节）。有学者认为“贞人”有来自方国者，即其例。呈献生活资料是方国“贡”的主要内容。庞大的商王室要维持高质素的生活水平，很大程度上得依赖方国的贡纳。从日用品到食物，如各类器皿、肉类、粮食、酒等，从占卜用的乌龟、胛骨到用于劳作的奴隶，无不取自方国。例如，甲骨文中的骨白刻辞就是“某某致骨若干”、“某某入龟几何”的记录。殷墟曾发掘出一个长达 44 厘米、宽达 35 厘米的巨龟甲壳，后经科学鉴定，证实与马来半岛所产种属相同。那么，此等巨龟也有可能来自贡纳。又如，甲骨文中屡有“来马”、“来羌”等的记录，均是方国提供马匹、奴隶等的明证。当然，中央政府也有大批奴隶在从事生产，但远远不能提供足够的物质资料。举例说：“杀牲”，商王室每祭祀一次动辄杀掉几十乃至上百的牲畜，而祭祀又是那样的频繁，光靠中央政府的奴隶生产当无以为之。又如“占卜”，商王室事必占卜，每天耗费的龟甲数以十计，方国“氏（致）龟”一旦中止，“占卜活动”将难以为继。还有，商贵族酗酒成性，典籍说纣王造“酒池肉林”，《大盂鼎》上说殷人“率肆于酒”。祭祀活动也须臾不能离开酒，甲骨文有“用酒百卣”的记录，可想商代酒的消耗程度。尚若不靠方国提供物资，很难想象。恰好，考古学家在河北藁城台西的商代遗址发现了造酒的作坊，以及造酒用的酵母。而在殷墟，目前还没有类似的发现。况且，有许多物品是中央政府所在地不产的。例如玉石，据推测，商玉产自本地的可能性很少；殷墟出的绿松石也来自南方。又如用作货币的子安贝（*Cypraea moneta*, *C. annulus*），产自中国东南海岸及南海岸外海中。再如铜、锡等原材料，古代的文献说锡产于南方。殷墟曾出土过一件铁刃青铜钺，铁是天然物，估计是陨铁。联系《禹贡》进铁的记载，李学勤先生推测：中原惟有缺铁，才需要贡铁之举。那么，说不准那陨铁是方国的贡品。诸如此类，不一而足，完全得依赖方国提供。方国贡纳也见于传世文献。《诗经·商颂·玄鸟》上说：“龙旂十乘，大糒是承。”形象地描述了方国运送黍稷到商都的景况。在早期，贡纳的物资可能因方国而异。有的贡牲畜，有的贡物产，等等。徐中舒先生指出：“男”服必须负担各种力役，包括耕种田地，贡纳粮食；“甸”服必须向殷商王朝献纳猎获物，同时还兼营粗耕农业⁶⁰。

上述内容属于“宾礼”范畴。实际上，诸侯朝见还有另一种方式，那就是在王出巡的时候所尽的“职”和“贡”的责任。与方国诸侯前往王畿朝见不同，这种朝见方式是在方国、封邑进行的。究其实质，与“宾礼”没什么两样；可察其形式，则多少与“宾礼”有所区别。甲骨文可称为“省”，姑且作“省礼”吧。无论是商代还是在后世，王经常驾临诸侯的方国、封邑，或视察，或狩猎，或出游。甲骨文屡见“王省于某地”、“王田于某地”的记录，前者就是指王到外地视察或出游，后者则是指王外出狩猎。这时候，所在地的臣属就得“侍王”于左右，固然得安排好王日常的起居活动，还得提供王所需的一切，如宴享用的美酒佳肴、舞姬歌女，狩猎用的猎犬、马匹、随从等。末了，在王离去的时候，恐怕还得替王处理好猎获物，奉上各类物产。这种朝见方式实际上是为商王室向方国索取物产而提供额外的机会。类似内容的记载常见于周代的金文，王在深感满意的情况下，往往会赐予臣属青铜材料、马匹、贝等等。不知道商代是否也如此。诸侯朝见的这种方式，目前的研究仍不够充分，虽然材料还算丰富。

⁶⁰ 、《徐中舒历史论文选辑·论殷周的外服制——关于中国奴隶制和封建制分期的问题》，中华书局，1998年9月》。

第四节 庞大的官僚制度

一、官制、官称、官职

要了解周代的官制，有《周礼》一书可供参考，虽然学者们认为它并不能完全反映周代的官制情况。要了解商代的官制，却连类似《周礼》那样的参考典籍也没有。这使商代官制的研究平添了许多困难。

虽然陈梦家先生的《殷墟卜辞综述·百官》⁶¹和岛邦男先生的《殷墟卜辞研究·殷的官僚》⁶²都论及商代甲骨文的官制，但甲骨文中所涉及到的商代官制材料非常零碎，完全不成系统。倒是《尚书·酒诰》的记述比较详细。原来商代的职官分为“内服”和“外服”两大类。内服指在殷王朝内服役的官吏；外服指在殷王朝外服役的诸侯方伯。可以说，甲骨文官制的研究基本上是循这个体系展开的。外服的体系，各家几乎达成共识，只是对个别爵称的存在与否稍有歧见；内服的体系和具体职掌则众说纷纭。

陈梦家先生搜集甲骨文中出现的官称凡 24，分为三大类：臣正、武官和史官。

岛邦男先生研究得出的职官系统比较粗略：王直接施令于外服和内服。外服有“侯”、“伯”、“子”、“服（即“妇”）”，侯或称“多侯（即“多臣”）”，包括“多田”和“多奠”，伯、子和服又称“多伯”、“多子”和“多服”；内服却只有“（冢宰）”、“多亚”、“多马”、“多尹”、“多工”诸官，冢（冢宰）统辖多亚诸官，多亚统辖多马诸官，多马统辖多尹诸官，多尹统辖多工，另有王臣、小王臣、小臣、旧臣、籍臣、舞臣等一批官员直接听命于王。

到了 1984 年，张亚初先生撰《商代职官制度》⁶³一文，官称数量翻了几近两倍，凡 65，迺录如次：傅（傅）、师、保、大史僚、大史、小史、史、御史、作册、作册有史、宗、祝、卜、巫、考、眉、丐、大丐、卿事、[卿事僚]、小众人臣、小藉臣、小禾臣、农、奠、牧、小丘臣、犬、贮、纟、工、马、马小臣、走马、族马、亚、大亚、马亚、旅、射、簋、戍、小多马羌臣、丁师（弔师、韦师）、刺尹、亞、禾、舌、臣、小臣、元臣、辟臣、拊、小子、宰、寝、监、族尹、多生（姓）、正、僚、友、尹、君、三史。

这六十余种职官可分为三大板块：直接听命于王的“师”“傅”“保”（即“事（士）”）为首的卿事僚和以“大史”为首的大史僚。卿事僚统辖卿事、元臣、三史”或“三事”）、宫廷史吏和其他。“三史”下面是两僚机构，即以“卿小臣、小众人臣、小藉臣、小禾臣、农、奠（甸）、小丘臣、牧、犬、贮、纟、工、刺尹、亞、禾、舌、（地方的）师、旅、马小臣、马、走马、大亚、亚、马亚、簋、射、戍、监、多生（姓）、族尹、族马、侯、田、任、卫等诸官；大史僚统辖大史、史、小史、作册、作册友史、宗、祝、卜、巫、考、眉、大丐、丐等诸官。宫廷史吏包括臣、小臣、女性小臣、辟臣、宰、拊、寝、御史、小子、小多马羌臣等诸官。其他则有正、僚、友、尹、君这么一些官吏。

宫廷史吏诸官的职能较为明确，他们直接受王支使，服务于宫廷之内，负责王的日常生活起居以及宫中的护卫。

张先生第一次全面描述了见于甲骨文的商代官称概貌，第一次表列出商代官僚系统的构成，第一次把商周两代的官僚系统作了详细的比较。读张先生的著作，我们对商代官制有以下一些认识：1，商代的官职是多功能的，也就是说，商代的官职不能简单地划分为“武官”“史官”之类。不象后世，官称与其职掌有着一致性，而且职务单一化，例如太史就是史官，史官只管

⁶¹、科学出版社，1956 年 7 月。

⁶²、中译本，台湾鼎文书局，1975 年 12 月。

⁶³、载《古文字研究》13 辑，82-116 页，中华书局，1986 年 6 月。

编撰史料。商代的官员的职能是多方面的，例如“师”，得负责七个方面的工作。²，商代的官员当然也可以分成中央级和地方级的官员，但中央官员通常兼任地方的首长。地方政府虽然可设立基层的官僚机构，但却非常精简。所谓的“内服”和“外服”并非泾渭分明。³，商代的官职与爵位一样具有可继承性。⁴，商代的官员多由宗亲出任。⁵，商代的官僚系统尚处于萌发期，不象周代那样已经趋于完善。

虽然张先生的论文只是纲领性的，缺乏必要的例证，某些观点也不无可商，但不容否认，迄今为止这是甲骨文官制研究中最系统、最为全面的著作。也许我们不该求全责备，因为这个专题的研究应是一本书而不是一篇论文。

张先生的研究有两点值得我们注意，他认为：1，商王朝的主要官员中有不少是商王的同姓贵族。²，商王朝的中央官员同时也是地方族国的执政者。

如果张先生的研究是正确的，那么，商代社会的性质、本自传世典籍的所谓“内服”“外服”说以及由此得出的结论将要做出重大的修正。

尽管张先生的研究提出了某些新的思路，但还是有相当一部分学者在研究商代官职的时候持“内服”“外服”的传统观点。王贵民先生就是其中的代表之一。王先生把“内服”和“外服”改称为“朝官”和“地方官”。朝官可以分为五大类：1，最高政务官。有“尹”、“保”、“宰”、“卿士”等，他们是商王的辅佐。²，一般政务官。有“尹”、“多尹”、“殷正百辟”、“百执事”、“多君”、“御事”、“史（事）”等，他们是在商王朝内为各种政事服务的一群官员。³，宗教文化职官。有“巫”、“贞人”、“作册”等。他们是从事宗教文化活动的官员。⁴，生产经济部门职官。有“小藉臣”、“小臣”、“小众人臣”、“小丘臣”、“州臣”、“牛臣”、“牧正”、“犬（相当于周代的“迹人”）”、“犬师”、“犬巫”、“司鱼”、“司工”、“右尹工”等。他们负责农业、畜牧、渔猎、手工业等部门的管理工作。⁵，军事职官。有“旅”、“师”、“马亚”、“马小臣”、“族马”、“戍马”、“多射”、“射亚”、“戍射”、“多马卫”、“多射卫”、“多犬卫”。他们掌握着兵权，负责战争、戍守。地方政权的长官可以分为两类：1，地方政权首长。有“侯”、“甸”、“男”、“卫”、“邦伯”等。“邦伯”是独立于商王朝之外的官员；其他四类地方官则是由朝官兼任的。²，地方基层官吏。有“族尹（相当于“里君”）”、“邑人”等。王先生除了揭示出商代官制存在分职不明、职务不固定、带有浓厚的血缘性质等特点外，还出人意外地指出：奴隶可以任职朝廷⁶⁴。其他学者也有类似的商代官制研究。他们认为，甲骨文中属于内服的官员有“御（史）事”、“臣某”（包括“小臣”、“王臣”）和“马亚（多马亚、马小臣）”。“御事（史）”的职掌，迄今尚无定论，有些学者认为是“记事之官”；有些学者认为是“卜龟执燧之官”；还有些学者认为是“武官”。各种观点俱能提出坚实的例证，也许这正是商代官吏的多职能性使然吧！甲骨文的内容表明，“王臣”的地位极高；“小臣”则是司理王室各项事物的官员。有学者认为，“马亚（多马亚、马小臣）”可能是后世“司马”的滥觞。

商代军队的建制，经过了甲骨学家多年的不懈努力，总算有点儿眉目了。商代的军队可分为两类：王室军和方国军。王室军由“族（家族武装）”和“人（自由民阶层）”构成，战时还征集“众（奴隶）”以充当前驱兵。“族”有“王族”和“子族”之分。“王族”是由王的本族所组成的军队；“子族”则是族下更小的单位。“族”有“族尹”，当是“族”的统率者。方国军即地方诸侯的军队。方国诸侯都有自己的“族”，与中央王室同。商代的“师”和“旅”当是常备军，但在战争时间则需另外征集兵员，甲骨文就称为“登人”、“登众”或“氏众”、“雉众”。这些临时征集的兵员要接受训练，甲骨文称为“教众”。显然，甲骨文的“众”或“人”属于非常备军。王室军和方国军的编制形式相同，都是分为“师”、“旅”、“卒”、“两”；而“师”又分为“左”、“中”、“右”三师。但是，各类编制的具体兵员人数在学

⁶⁴、王贵民：《商代官制及其历史特点》，《历史研究》1986年4期。

术界还没有一致的看法。例如“师”，有主张“一万”的；有主张“百人”的；有主张“三千”的；有主张“无定数”的。笔者以为，“三千”的说法恐怕比较接近事实。至于兵种，王室军和方国军也大致一样，都有步卒和战车兵。有学者根据考古的发现，认为商代曾存在过骑兵，尽管数量不会太大。个别学者的研究结果表明，商代人已经掌握了一定程度的军事知识，排兵布阵均据法则，有所谓“军行”，即队列的兵员数量；有阵法，名之为“立”、“启”。商代的军官，至少有这么一些：“师”、“史”。据研究，“师”通常执掌军事之职，出任军事长官、禁卫队长官或管理军事器械，有时也充当传达王命的使节和王的司寇或司士，处理王室事务，甚至管理教育事务。“师”分为中央一级和地方一级两类官员⁶⁵。

此外，商代官称“臣”的研究也是洋洋大观。虽然“臣”字甚古，作为职官名称也有相当的历史，但学者们现在倾向于把它视为职官的泛称，它所反映的职位高低、具体职掌，则需分别视之。“小藉臣”、“小众人臣”等是管理王室农业、众人等事务的官员，地位肯定不低，而某些臣则确实是身份地微者。中央王朝有“臣”，地方政府也有“臣”。总之，“臣”所存问题已经不多⁶⁶。

尽管张亚初先生的研究可谓完备，还是有学者不断地补充官制方面的新材料。例如甲骨文的“多万”、“舞臣”、“多老”、“多食”等，也有学者认为是官称，“多万”、“舞臣”可据《诗·商颂·那》“万舞有奕”确定为舞官（可能相当于后世的“伶人”）；“多老”、“多食”则可能是食官。他们当属于内服的官员⁶⁷。

就目前的商代官制的研究状况而言，距离编撰《周礼》那样的著作的目标还有一段相当遥远的路程。并非学者们不够努力，而是因为缺乏足够的传世文献和出土文献的有关资料。

二、册封法

姑勿论殷商的社会形态，商代存在着封爵制度是不容置疑的。后世所推行的五等爵制中，“公”“侯”“伯”“子”“男”，至少有“侯”、“伯”、“子”、“男”四个等级的爵位见于甲骨文。“公”字也见于甲骨文，却是用为先祖、神祇的公，与爵称无涉。“侯”，原来可能与负责防卫边疆有关（同田条）。“男”，原来可能与徭役和从事农业生产有关（同田条）。事实上，学者们还在甲骨文中发现了异于后世的爵称：“妇”、“卫”和“田（甸）”。“妇”指“王妇”，她们有封邑，甚至可能有军队。有学者亦承认“妇”是爵称，却主张读之为《书·酒诰》的“服”。“卫”，原来指负责护卫王室的近卫军。“田（甸）”原来则可能与农耕有关，或以为与田猎有关⁶⁸。这些专名后来逐渐演变为爵称。学者中却有否定“田（甸）”为爵称的。同样，“子”是否为爵称，学术界依然存有分歧。有认为“王子”者；有认为同氏族而受封于各地者。甲骨文中，“侯、伯”的爵称前通常冠以族（人）名，作某侯某伯，但有时也作侯某伯某的；“子、妇”则通常在爵称后系以人名，作子某妇某。

⁶⁵、参阅赵光贤：《殷代兵制述略》，《中华文史论丛》1985年第3辑，上海古籍出版社，1985年9月。萧楠：《试论卜辞中的师和旅》，《古文字研究》第6辑123-132页，中华书局，1981年11月。

⁶⁶、参阅胡浞咸的《释众臣》，《科学研究》（《安徽师学院学报》哲社版）1957年1期；张永山的《殷契小臣辨证》，《甲骨文与殷商史》第一辑，上海古籍出版社，1983年3月；寒峰的《商代臣的身份缕析》，《甲骨文与殷商史》第一辑，上海古籍出版社，1983年3月；汪宁生的《释臣》，《考古》1979年3期；萧良琼的《“臣”、“宰”审议》，《甲骨文与殷商史》第三辑，上海古籍出版社，1991年3月；钟柏生《卜辞职官之一——臣》，《中国文字》新20期79-134页，美国艺文出版社，1995年12月。

⁶⁷、宋镇豪：《夏商社会生活史》336页，中国社会科学出版社，1994年9月。

⁶⁸、徐中舒：《徐中舒历史论文选辑·论殷周的外服制——关于中国奴隶制和封建制分期的问题》，中华书局，1998年9月。

除了甲骨文中所见的爵称可与传世文献所载相印证外，甲骨文中确乎能找到“侯”、“伯”享有封邑的证据。学者们指出，甲骨文的“方”、“封”、“邦”正是殷商时代封邑的名称。

“方”指方国；“封”和“邦”即疆域的标志，大概古代本有封土植树以划分疆界的惯例，因此甲骨文的“封”字和“邦”字俱象植树于隆起的土堆上。甲骨文有所谓的“四封方”、“三封方”、“二封方”、“东封”、“南封方”，无疑都是“侯”、“伯”们被封的疆域。得到商王的恩准，“侯”、“伯”们还可以在自已的封邑上建立京城，象《合》6、《合》33209、《合》9473等卜辞就记载了商王是否允许“侯”、“伯”们修建京邑的贞问。殷墟甲骨文还见“三封伯”（《合》32287）的称谓，西周前期（商帝乙帝辛时代）甲骨文则见“周方伯”（《H11：84》）的称谓，均是商代存在着册封的铁证。

见于甲骨文的“爵”到底有多少？各家统计不尽相同：“侯”，董作宾得24位，胡厚宣得29位，陈梦家、岛邦男得25位；“白（伯）”，董作宾得12位，胡厚宣得19位，陈梦家得26位，岛邦男得40位；“子”，董作宾得23位；胡厚宣得53位，岛邦男得102位；妇，胡厚宣得62，岛邦男得83。

之所以有这么大的出入，一方面固然是囿于学者个人所接触的材料的多寡，另一方面则缘于各家的取舍。

册封，甲骨文写作“雀”或“爵”，例如“爵子畢”；也可以称“封”，例如《屯南》2409的“在庞田封”；或“册”，例如《合》36528的“册𠄎方”。与周只称为“册”明显不同。

商代既有册封制度，理所当然存在册命仪礼，甲骨文中屡见“册祝”（《合》30684、《合》32285）、“祝其册”（《合》32329）、“奏册”（《合》20389）等，可知册命常和祭祀活动联系在一起。册命可以在京畿或封邑所在地郑重其事地举行，甲骨文常见“册于（京畿）”、“册于（某地）”的记录；也可以临时、随地、随意地举行，例如《合》24248所记就是在军旅之中举行的一次册封。当然，随意举行的册封可能只限于非常时期之内。册命除了赐予爵位和封邑外，有时还额外赏赐牲牢祭品，例如“册马”（《合》11029）、“册牢”（《合》15323），等。

册封，实际上是殷王朝为抵御外寇以及开拓疆土而实施的藩篱政策。受封者，或是同姓族人，或是关系密切的异姓姻亲，或是有功于王朝的方国诸侯。

爵位可以继承。甲骨文中，常见受封者异代同名、人名与地名、方国名相同的例子。足以证明爵位的可继承性。

不过，近日有学者否定册封制的存在。段渝先生认为，“殷代的外服制是在殷王朝的领土扩张中形成的”，“绝不是分封制的产物”。换言之，殷代无所谓“册封”⁶⁹。段先生的论点也许源自徐中舒先生的一段论述：殷人四服（侯、甸、男、卫）首领由部族长和氏族长担任。而周王室则对诸侯授土授民。换言之，商的诸侯是非分封的，而周的诸侯则是分封的⁷⁰。段先生的观点也许不无可商之处。无疑，殷代的外服系统中确实存在着相当一部分原来已经拥有土地、人民的异姓方国，但这丝毫不能证明殷王也册封自己的同姓宗亲为方伯呀！恰恰相反，我们从出土文献中轻而易举地找到方国中之商的同姓诸侯，正如许多先生所证明的那样，他们当属于“多子族”或“多父”的后裔。这里还有另外一种情况，即：那些异姓的姻亲也可以接受商王室的册封。而且，即便是原来已经拥有土地、人民的方国，也得接受商的册封，以确立其方国的地位：是侯，还是伯，诸如此类；而不是象段先生所说的那样：对外服君长的“册”，只是“告命和记录在册”的意思。这就是为什么方国诸侯或封邑中有异姓爵称的原因。其实，

⁶⁹、段渝：《论殷代外服制与西周分封制》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》252-259页，巴蜀书社，1998年10月。

⁷⁰、徐中舒：《徐中舒历史论文选辑·论殷周的外服制——关于中国奴隶制和封建制分期的问题》，中华书局，1998年9月。

即使确认商代存在着“册封”这么种制度，也并不能说明商代是奴隶制还是封建制。因为，商代的册封制与周乃至后世的册封制有多少相同之处还有待于研究，“册封”跟“分封”有何异同还有待考察。何况，一个社会形态的确定，并不仅仅取决于某种礼制的有无。我们实在不必把册封制度与社会形态混为一谈。

总之，商代存在着册封制度是可能的，只不过它呈现出纷繁的形态而已⁷¹。

第三章 婚姻礼仪概览

第一节 趋于完善的婚仪

一、婚姻形态的演进

在探讨商代婚仪之前，我们有必要花些笔墨描述一下人类婚姻形态、尤其是古代中国的婚姻形态的演进过程。因为不可避免地，商代社会也经历过不同阶段的婚姻形态，这一点，在中国古代的文献中，在商代晚期的甲骨文中恰恰得到了证明。

谈及古代中国社会的婚姻形态，我们不能不提成书于三十年代的《中国婚姻史》一书⁷²。该书充分利用中国古代典籍、民俗调查以及出土文献等材料，对婚姻的名实、婚姻与礼制、婚姻与法制、群婚、一夫多妻、一妻多夫、掠夺婚、买卖婚、交换婚、赠婚与赐婚、婚姻礼仪等方面做了深入的考证和论述。时至今天，《中国婚姻史》仍有很高的参考价值。本小节的内容多出自此书。

大量的古文献、考古以及民俗材料证明了史前人类社会尚处于文明的蒙昧状态。无所谓婚姻，无所谓夫妻，无所谓家庭，男女之间只存在杂乱的性的结合。“杂乱”的含义是指性交关系的建立可以不受任何约束。父母辈的父女、母子，同辈的兄弟姐妹，甚至祖孙辈都可以任意发生性行为。

杂乱性交时期相当漫长，随着原始经济的发展和社会的进步，人类社会进入了“血缘婚配时期”。这个阶段，男女在劳动过程中形成某些按年龄大小或体质强弱而划分的组合。因生理条件的悬殊以及由此而导致的性心理的变化，促使原先存在于祖孙辈、父母辈之间的性交关系彻底瓦解。同一群体中兄弟姐妹或从兄弟姐妹之间的两性结合的社会规范遂逐渐形成。社会于是进入“内婚阶段”，即氏族内部的两性结合。中国的神话传说屡见这种内容的描述。例如《后汉书·南蛮传》载：“盘瓠六男六女，自相夫妇，其后滋蔓，号曰蛮夷。”又如作为兄妹的伏羲和女娲结合的故事，不仅载入《独异志》等古籍，还诉诸画图⁷³。内容相似的故事还见于《搜神记》（卷十四）等志怪小说以及某些少数民族传说⁷⁴。

随着人类社会活动范围的扩大，“血缘婚配”逐渐走向衰落。取而代之的是“非血缘婚配”，即“外婚制”。“非血缘婚配制”的产生乃至确定可能源自不同血缘家族之间男女性行为的出现。中国许多神话传说从一个侧面证明了上古非血缘男女交媾事实的存在。特别有意思的是商周两族先祖的诞生故事，商族的祖先契的诞生是其母吞下玄鸟蛋的结果⁷⁵；周族的祖先弃的诞

⁷¹、本小节内容请参阅：沈建华：《商代册封制度初探》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》173-192页，香港中文大学中国语言及文学系，1993年10月。

⁷²、陈顾远作，上海文艺出版社，1987年12月据商务印书馆1937年第5版影印。

⁷³、参看黄文弼：《吐鲁番考古记》图版61，科学出版社，1954年；重庆市博物馆、合川县文化馆：《合川东汉画像石墓》，《文物》1977年2期67页图15；徐州博物馆：《论徐州汉画像石》，《文物》1980年2期53页图9。

⁷⁴、吴存诰：《中国婚俗》221页，山东人民出版社，1986年。

⁷⁵、见《诗·商颂·玄鸟》、《史记·殷本纪》。

生则是其母践踏了巨人的脚印的结果⁷⁶。初期，不同血缘之间的男女性行为恐怕不符合当时的道德规范，所以这些非婚生子女的诞生被描述成神迹，即便是本民族的先祖也不例外。正确的理解应是：商族的女子和以玄鸟（燕子）为图腾的男子结合而生下了契；周族的女子和巨人族的男子结合而生下了弃。这些现象的出现预示着“血缘婚配”道德规范的崩溃。因为，非血缘男女结合所造成的优生现象——超人的体质和智力——最终引起了人们的高度重视。如契德才过人，弃则强壮得象巨人。这种优生现象的认识，后来更进一步发展成“同姓通婚，其生不蕃。”⁷⁷于是“非血缘婚配制”终告确立。

“非血缘婚配制”经历过两个阶段：

1，母系血缘集团时期

中国人的姓氏很能说明母系血缘集团的存在。例如：夏的姓氏为“姁”；周的姓氏为“姜”；秦的姓氏为“嬴”；甚至姓氏的“姓”，都是以“女”作形旁的。所谓的“只知其母，不知有其父”，在一定程度上反映了母系血缘社会的实质。

母系血缘集团的婚配有多种形式：（1）“野合”。不同氏族的男女在氏族领地外短暂同居的形式。例如某些少数民族曾有过的“放寮”就类似“野合”的形式。（2）走访婚。一氏族的男子到另一氏族的女子处过夜的形式。通常是暮合朝离。一个男子可以有多个性伴侣，女子亦然。例如云南的纳西族至今仍保留这种婚制。（3）对偶婚。一氏族的男子与另一氏族的女子保持相对稳定的、一对一的性伴侣关系的形式。该男子在女子氏族内生活、从事生产，但没有独立的经济。婚姻关系不稳固。死后得归葬本氏族。

2，父系氏族社会

随着生产力的提高，社会财富的积累以及私有制现象日益加剧，使父系氏族社会得以建立。男子自身的生理素质，决定了他在生产中、在维护氏族免受外族欺凌方面起着越来越大的作用，决定了他可以占有更多的氏族财富，决定了他最终成为氏族社会的主宰。为了保证他的财富传诸嫡亲子女，促使男子出于维护父系血统纯洁的目的而下决心破坏原有的婚姻关系。而以男子为中心的婚姻关系就是最理想的婚姻形式。

父系制婚姻包括一夫一妻制和一夫多妻制两种形式。此外，人类学家认为还存在一种兄弟共一妻或姐妹共一夫的“普那路亚”（Punalua）婚制。例如，《史记·五帝本纪》所载：“尧乃以二女妻舜。”就是典型的“普那路亚”。据调查，藏族尚存在人类学家称之为“夫兄弟婚（fraternal polyandry）”的婚姻形态，即两个（或以上）兄弟共同拥有一个妻子的婚姻形态⁷⁸。与“夫兄弟婚（fraternal polyandry）”类似的另一种婚制是“非兄弟共妻（non-fraternal polyandry）”婚姻形态，又称为“那儿式”，得名于印度东南部马拉马地方的那儿人婚俗。即妻子轮流与没有血缘关系的各个丈夫共同生活。解放以前我国东北地区的“拉帮套”就属于这种婚制。过去，此婚俗在希腊人、科耳特人、闪米特人以及印度下层种姓中流行⁷⁹。

简言之，人类的婚姻形态大致经历了血缘婚配、母系氏族的非血缘婚配以及父系氏族的非血缘婚配三个阶段。

二，商代的婚姻形态

据典籍所载，商人的高祖契开始实施“夫妇有别”的教化，《孟子·滕文公上》云：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，明友有信。”

⁷⁶、见《诗·大雅·生民》、《史记·周本纪》。

⁷⁷、《左传·僖公二十三年》载。

⁷⁸、承蒙中山大学人类学系何国强博士赐告并慨允先行引用所著《论西藏真曲河谷的限制性夫兄弟婚》（待刊）一文中的内容，谨此志谢。

⁷⁹、参看王海龙：《人类学入门——文化学理论的深层结构》167页，广西教育出版社，1989年。

这很可能是儒家学派的杜撰之辞，却不免让我们了解史前婚姻的蒙昧状态。

毋庸置疑，商代已经进入了父系氏族的非血缘婚配阶段。典籍和甲骨文的有关记载充分证明了这一点。

首先，这是一个男权至上的社会。一些涉及生育的卜辞明显表现出男尊女卑的倾向。例如贞问是否生女，生女则不嘉。同时，商王世系图表明，女性不能问津王位的继承。

其次，典籍和甲骨文中俱有商人和外族通婚的记载。《史记·殷本纪》载汤娶有莘氏之女；又载九侯以好女入献于纣。甲骨文则有周、吴、执、郑等方国诸侯致女于商（王）的记录。

商代的非血缘婚配制度实行之初，可能以一夫一妻形式为主导。甲骨文说得很清楚，冥以下的先公先王，大体上是一夫一妻：冥和河姜，王亥和王亥姜，上甲和妣甲，报乙、报丙、报丁和三报母，示壬和妣庚，示癸和妣甲，大乙和妣丙，大丁和妣戊，大甲和妣辛。因为所有这些推测都源自卜辞的记录，所以不排除祀典只追孝嫡系诸妣而忽略庶系诸妣的可能性。但是，考古发掘的发现表明，商代确实推行过一夫一妻制。河北藁城台西商代中期遗址、山西灵石县旌介晚商遗址、河南安阳殷墟墓地均发现为数不少的一男一女合葬墓，或一男一女异穴并葬墓。

尽管一夫一妻形式的非血缘婚配制度占主导地位，事实上商代同时（或在晚期）存在着一夫多妻形式的婚姻。换言之，即使商代推行一夫一妻制，贵族们，尤其是商王们也会在此制度下过着多妻的生活。当然，除了法定的妻子外，其他的性伴侣均可视为非法，故此，一夫一妻为名，一夫多妻为实。我们先来看看甲骨文的例证。祭祀卜辞中有所谓的“多妣”，即指和商王一起受祀的多个配偶。例如：中丁有妣己、妣癸，祖乙有妣己、妣庚，祖辛有妣甲、妣庚，祖丁有妣己、妣庚，武丁有妣戊、妣辛、妣癸。这只是祀谱上反映出来的状况。实际上诸王拥有的妻妾远远不止此数。如祖辛还有妣壬，祖丁还有妣甲、妣辛、妣癸。据统计，武丁的配偶竟达六十四人之多⁸⁰。甲骨文还有“多妇”之称，那是商王、商王诸兄弟以及“多子”的妻妾的生称。再来看看典籍的记载。《帝王世纪》称“帝乙有两妃”。然后看看考古发掘的材料。山西灵石县旌介商代墓地的一号墓是一男二女的合葬墓。种种迹象皆表明商代一夫多妻制的存在。可以肯定的是，多妻制只适用于显贵者，一般庶民限于经济状况，就只能奉行一夫一妻制了。《韩非子·内储说下》讲述的一个故事很能说明这个问题。卫国有一对夫妻祷告，希望得到一百束布。丈夫责怪妻子求的太少。妻子说，倘若布多了，你就会用来买小妾了。可见，庶民并非无多妻之心，而是无多妻之物质基础罢了。

虽然商代实行非血缘婚配制度，但是，某些原始的婚姻形态仍存在着。在祭祀谱上表现出来就是庙号的不同（参阅第五章第一节）。商王的庙号没有雷同的，而商王配偶的庙号却多有重复。我疑心，这种现象一方面说明了妇女的地位低下，另一方面则表明商代可能存在杂乱的性交关系，即兄弟、父子、甚至祖孙共妻的现象。也就是说：某一妣，可能既属于甲王，也属于乙王。有学者考证商氏族存在过兄弟共妻的现象：商的先公王亥娶有易氏之女，王亥被杀，王亥妻逃跑了，后来成了王亥之弟王恒的妻子⁸¹。冥婚所展示的事实也证明了这一点（详下文）。对这种现象，顾颉刚先生解释说：从父系氏族社会到奴隶社会，妇女都是氏族或宗族里的一笔财产，在生产不发达的社会里，氏族或宗族要守住一笔财产是不容易的，所以从别的氏族嫁来的女子不可任她流失，其夫死了，弟兄可以娶她，子侄辈可以娶她，甚至孙辈也可娶她，这是团结同族的一个方法⁸²。也许兄弟、父子、祖孙共妻并不是原配丈夫死后才有的现象，否则，古籍说的“眩（“胲”字之误，同“亥”）弟共淫”岂非空穴来风？这个问题很值得我们思考。如果那些庙号相同的“妣”真的为不同的“王”所共有，那么，有些结论也许就得改写，例如

⁸⁰、胡厚宣：《殷代婚姻家庭宗法生育制度考》，《甲骨学商史论丛》初集一册，1944年。

⁸¹、闻一多：《天问疏证》，生活·读书·新知三联书店，1980年。

⁸²、顾颉刚：《由“烝”、“报”等婚姻方式看社会制度的变迁》（上），《文史》14辑29页，中华书局，1982年。

“周祭”。

此外，商的前期，也许曾并行多夫多妻制。这在祭祀卜辞的称谓中是有迹可寻的。例如，武丁对阳甲、盘庚、小辛、小乙均以“父”称之。于是，有学者推测：称呼生父以外的男性兄弟为“父”，或许是对偶婚时期女性过着多夫生活的现象在称谓中的反映⁸³。这可备一说。

总之，商代的婚姻状况相当复杂。可能既有一夫一妻式，又有一夫多妻式、一妻多夫式、多夫多妻式。这些婚姻方式在当时是并行不悖的。反映了商代社会还残留着蒙昧时期某些婚姻习俗。

尽管学术界大多数的学者主张商代推行非血缘婚配制度，但是，却有个别学者主张商代推行血缘婚配制度。

丁山先生很早就提出此说。他推测，殷商王朝可能和古埃及、古希腊一样，也实行族内婚制⁸⁴。不过，丁先生没有详细论证，只能算是个假说。

后来，张光直先生在研究商王庙号的时候，认为丁先生的假说可以成立。重要的证据就是，祖妣庙号上反映出来的奇特的现象。如前所述，商代王位的继承是两大支派之间的轮换制（参阅第三章第一节之二）。而在世系中有地位的，也就是在位的王的亲子，却必有一以甲乙或丁为庙号的配偶，与他本人所属异组。那么只有这种可能：丁组之亲子娶甲乙组之女，或甲乙组之亲子娶丁组之女。但此子却不能及位为王，其本人及其配偶也不能出现在祀典中，这就是为什么祀典中没有以乙和丁为庙号的先妣的原因。因此，商王世系中的“父子”，全不是亲的父子；子，在实际的血缘关系上，应是甥，也就是姊妹之子。换言之，商王世系中只有亲祖孙的关系，而无亲父子的关系。举例说，下代名丁的王可能是上代名丁的王的亲孙，却不是上代名甲或乙的王的亲子。

这真是一个惊人大发现！也许现在我们还不能同意张先生的看法，但也不能不承认张先生给我们拓展了一个想象的空间。

丁骥先生的看法与张光直先生的看法颇有一致的地方。丁先生也是根据商人庙号这一特定称谓作出他的判断的。他把十个天干分为两系：王系和妣系。王系的天干分成两组：甲、壬和乙、丁；妣系的天干为癸、辛、己、丙、庚、戊……。两系的婚配存在这么一个规律：属于王系干名的王，其配偶的干名一定属于妣系；属于妣系干名的王，其配偶的干名一定属于王系。举例说：王名“甲”，他的配偶一定名“癸”等；王名“癸”，他的配偶一定名“甲”等。这种婚制，丁先生称之为：“系外婚制”⁸⁵。

三、商代婚仪探微⁸⁶

甲骨文中，没有我们今天非常熟悉的“婚”、“姻”、“娶”、“嫁”等婚姻用字。不过，用以表达“嫁”“娶”等概念，甲骨文另有其字：“取”，即“娶”之本字；“氏（氏）”，用如“致”，相当于“嫁”。

非常可能地，商王朝也像其他许多民族一样保留了浓厚的原始社会的残余，曾经有过同姓婚配的风俗。但是，商代似乎更流行族外婚，于是就有着复杂的婚姻礼仪。婚姻礼仪的存在，实际上标志着宗族与外姻的亲属关系的重要性。

据传世文献的记载，先秦的婚姻礼仪已臻于完善。《礼记·昏义》和《仪礼·士昏礼》有着详尽的描述。以《礼记·昏义》为例。结婚前须履行如下程序：纳彩、问名、纳吉、纳徵、请期。完婚当日，男方须设宴席于宗庙之内，夫婿则在门外亲自迎候；与女子行拜亲礼前，夫

⁸³、郭宝钧：《中国青铜器时代》194页，生活·读书·新知三联书店，1963年7月。

⁸⁴、丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》56页，科学出版社，1956年9月。

⁸⁵、丁骥：《商殷王室之婚姻制度》，《殷都学刊》1989年3期。

⁸⁶、本小节内容请参阅：宋镇豪：《夏商社会生活史》第三章，中国社会科学出版社，1994年。

婿得先执雁登堂致奠；女子到来时，夫婿亲自为女子驾车片刻，然后挈妇而入，共享太牢，饮合卺酒。至此，婚仪算是完成了。

这大概是春秋、战国时期的婚仪。

虽然传世文献并无殷商时代婚仪的记录，但是，甲骨文所透露出来的婚仪信息却与后世典籍所载暗合。充分证明了朝代之间的礼制有所不同只是体现在“数”的方面而非“质”的方面。典籍所述的婚仪包括四个方面：1，“娉”，议婚。即上面提到的“纳彩”和“问名”²，“内”，订婚。即上面提到的“纳吉”、“纳徵”和“请期”。3，“送”，迎亲。4，“逆”，结婚。这两项即上面提到的结婚日内完成的仪式。甲骨文所见的婚仪也有这四个环节，只是名称不同而已。“娉”，甲骨文作“取”。甲骨文中常见使人到某地议婚的卜问，可知那时已有类似于“媒人”的专职人员。“内”，甲骨文作“听”，意义相当于“同意订亲”。“听”是必须隆重而重之的环节，所以通常要“告祭祖先”，然后还要“卜选吉期”。“送”，甲骨文作“往（嫁女）”或“至（娶女）”。“往”或“至”的日子，都由商王室占卜选定。这表明商王朝享有宗主国至高无上的地位。“逆”，甲骨文作“𠂔”，即“媵（嫁女）”；或“𠂔（即“肇”之本字。娶妇）”和“逆（娶妇）”。“𠂔”和“逆”，商王朝通常是遣使者前去迎接，而不是夫婿亲自迎接；“𠂔关”则相反，方国诸侯必须由夫婿亲自迎候商妇。当然，商夫婿尽管不亲自迎候新娘，但在婚礼上却还是得遵循男方走在女方之前的先导形式。此外，甲骨文还记有“见女”的仪式。“见”可能就是“覲”。那是指男女新婚后夫族长辈面见新妇的礼仪。

除了平和的婚娶礼仪，较野蛮的“抢婚”恐怕也是商代合法的婚仪之一。甲骨文的“妻”就是一只手揪住女子头发的象形字⁸⁷。俨然是一幅采取暴力手段抢夺妇女的画图。陈顾远先生称之为“掠夺婚”。他引《说文》“礼，娶妇以昏时，故曰婚。”及《礼记·曾子问》“嫁女之家三夜不息烛，思相离也；娶妇之家三日不举乐，思嗣亲也。”为证，推测说：“当系古代劫掠妇女，必备妇家不备，而以昏时为便。”⁸⁸典籍和民俗可为陈先生的推论提供佐证。《易》屯卦六二描述道：路上有伙人乘马盘桓，他们不是拦路抢劫的强盗，而是抢亲的队伍。今天云南德宏地区的傣族、个别地区的佤族仍有抢亲的风俗⁸⁹。当然，商人们的抢亲可不象后世那样只是一场闹剧，倒可能真刀实枪地劫夺妇女，类似西方始于十五、六世纪的贩奴活动。学者认为甲骨文的“娶妾”就是商王室劫夺妇女的行为。当然这里有个对卜辞辞义的理解问题，不一定是正诂，据以立论未必准确；但是，商代存在抢婚这么种婚俗倒是可以征诸典籍的。《国语·晋语》载：“昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉，……殷辛伐有苏，有苏人以妲己女焉。”商以后还有类似的事件发生。如《国语·晋语》：周幽王伐有褒而娶褒姒；又《左传·庄公廿八年》：晋献公伐骊戎而娶骊姬。国外也有同样的情形。希腊神话中，持续十年之久的特洛伊战争就是因争夺美女海伦而引起的。这是暴力通婚的铁证。

传世典籍告诉我们，婚礼中有“媵”这么种制度，例如《左传·成公八年》云：“凡诸侯嫁女，同姓媵。”所谓“媵”，相当于后世的陪嫁。例如：伊尹就是嫁到商族去的有莘国氏妇女的媵臣。考古发掘也证明了这一点：春秋战国期间的铜器中有许多“媵器”：鼎、盘、簋、盆等等。可见不但器具可作“媵器”，人也可以作“媵器”。伊尹的故事不仅仅证明“媵”的制度的存在，而且透露出“媵”的存在是很久远的事情了。奇怪的是，甲骨文竟然找不到“媵”的半点踪影。这是为什么呢？实在值得研究⁹⁰。

第二节 妻妾系统的奥秘

⁸⁷、陈炜湛：《古文字趣谈·抢来的老婆》43-48，花城出版社，1985年1月。

⁸⁸、陈顾远：《中国婚姻史》79页，上海文艺出版社，1987年12月据商务印书馆1937年第5版影印。

⁸⁹、吴存浩：《中国婚俗》176页、207页，山东人民出版社，1986年3月。

⁹⁰、郑慧生有《商代的媵臣制度》一文，载《殷都学刊》1991年4期。殆谈及“媵”的问题。笔者未见。

最早利用甲骨文探讨商代婚姻制度的学者当首推胡厚宣先生。他的名篇：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》⁹¹，直到现在还是研究商代婚姻等制度者的必读著作。胡先生从卜辞所记的武丁多妇材料论证商代实行一夫一妻制及变相的一夫多妻制。

上面已经提及，无论是传世典籍、甲骨文还是考古发掘资料，都证明了商代已进入一夫一妻制时代。不过，这可能只是贵族间的婚姻状况。因为从考古发现看，半数以上的墓葬不是“夫妻同穴”。这说明了当时相当一部分的氏族平民并没有专门配偶，也就意味着无个体婚姻家庭的组合。而至迟在商中期，一夫多妻制就出现了。这个时期，一夫多妻制和一夫一妻制可能是并行不悖的。一夫多妻制的存在，昭示了妻妾系统的存在，宣告嫡庶尊卑宗法的确立“一夫多妻制”产生的原因出于“重国广嗣”的继统要求和“广嗣重祖”的宗教要求。所谓的“重国广嗣”有两方面的意义，社会学上的意义是指家天下得以永存，生物学上的意义则是指人口的繁衍。所谓的“广嗣重祖”，是指宗教意义上的“上以事宗庙，下以继后世”。

商贵族可以拥有多少妻妾，或许没有具体规定。甲骨文通常泛称“多女”或“多妇”。不象后世的帝皇，有所谓的“六宫”、“九嫔”、“二十七世妇”、“八十一御妻”。一般说来，普通贵族妻妾的多寡，实际上关系到其家族或整个氏族的兴衰存亡。而商王妻妾的多否，更是国力盛衰的象征。娶妻越多的商王，国力也就最强盛。武丁妻妾最多，根据甲骨文的统计，约有十多位。他在位之时也正是商王国国力最强盛的时候。上面已经谈到过甲骨文的“妻”字，它本来只是婚俗在文字中的再现，没想到在一夫多妻制的时代竟成了“嫡”、“尊”的代名词。甲骨文也有“妾”字，本来是女子的象形字，在一夫多妻制的时代，便继续扮演她“庶”且“卑”的角色。当然，在甲骨文中，并没有实际的文例可以确定“妻”、“妾”贵贱尊卑的分野。然而，“妾”通常被定性为奴隶。譬如王承诏先生就是这样认为的。他在五十年代写过一篇文章，证明了“妾”奴隶的身份。其中最为有力的证据就是，在祭祀仪式上，“妾”如同牺牲般地被屠杀。可是，由于甲骨文也提到“示癸妾”、“示壬妾”、“王亥妾”等，王先生只能坦承“妾”并非全然是奴隶身份⁹²。持这种观点的学者很多，其中包括鼎鼎大名的郭沫若先生、姚孝遂先生等，以致一些通史也采此说⁹³。直到九十年代，罗建中先生才提出与众不同的见解。罗先生通过考察甲骨文的文例，分析甲骨文“妻（被揪住头发的女子的形象）”、“妾（头冠首飾的女子的形象）”二字的字形，认为，“妾”决不是什么俘虏和罪奴，决不是什么“床上奴隶”，而是地位比“妻”还要高的贵妇⁹⁴。也许罗先生的意见是对的。确实，某些祭祀卜辞中的“妾”与“牢”、“羊”等牺牲无异，但不能证明“妾”就是俘虏，就是性奴。因为，考古发掘证明，殉葬者中确有相当地位的嫔妃。她们没有身首异处，没有残遭酷刑。她们的死与奴隶的死有本质上的区别（参看第五章第四节之二）。当然，不排除女奴隶充当性奴的可能性，但“她”不一定是“妾”。

也许，象后世一样，甲骨文使用类似“后”、“妃”的称谓以区别嫡庶尊卑。商王的妻妾，甲骨文或称为“妇某”，例如“妇好”、“妇井”等；或称为“某妇”，例如“才妇”、“先妇”等；或在“妇”前冠上“后”字，例如“后妇好”；或径称“后某”、“某后”，例如“后庚”、“后辛”、“爵后”、“豕后”等。商王妻妾群中，既称“妇”又可称“后”者身份殆较为正式，应属于王妃之类，可能相当于“六宫”、“九嫔”之类；仅称“妇”者则地位稍次，可能相当于“世妇”之类。与妇相当的是“妾”，通常称为“某妾”或“某妾某”，例如“河

⁹¹、载《甲骨学商史论丛》初集第1册，成都齐鲁大学《国学研究所专刊》之一，1944年3月。

⁹²、王承诏：《试论殷代“奚”、“妾”、“反”的社会身份》，《北京大学学报》1955年1期。

⁹³、例如：孙森：《夏商史稿》，文物出版社，1987年12月；《中国古代史参考图录》，上海教育出版社，1989年4月。

⁹⁴、罗建中：《试论“妾”在商代的社会地位：兼与孙森先生商榷》，《贵州师范大学学报》1993年3期。

妾”、“子商妾孟”。妻的身份恐怕也相去不远，证据是“河妾”，又称为“河妻”。尽管我们还不能断定两者名异实同，但彼此存在着某些共同点却值得注意。

多妻制的存在自然产生了嫡庶的区分，进而有了宗法的礼制。宗法包括父系、族外婚和传长子三个内涵。

除了正常婚姻制度下的男女结合外，商代社会明显地存在非婚的男女结合现象。商人通过对外战争或诸侯的进贡所获得的女性奴隶相当一部分充当性奴的角色⁹⁵（4）。通常，性奴只是商贵族发泄兽欲的工具，在商族内没任何的地位可言，甚至动辄杀掉，成为祭祀、殉葬的牺牲。当然也有例外。如果性奴诞下男性龙种，性奴可能升格为妾。

“一夫多妻制”还是政治联姻的方式之一。商王、商王兄弟以及“多子”的妻妾群中，当有来自盟国的女子。同样，商本族的女子也下嫁盟国诸侯。

我们已经说过，商代主要实行父系非血缘的婚配制度。但是，与外族的通婚并不仅仅出于本族人口繁衍的目的，而是带有一定的政治色彩。这意味着与哪个氏族联姻不与哪个氏族联姻并不是随意的。在甲骨文中，恒见商王娶他族妇女为妻妾的记载，例如，“取干女……”（《合集》21457）“取义女。”（《合集》2287）“……取汰妾。”（《合集》657）“……取妇尹于龠。”（《续》5·22·2）“取信女……”（《合集》676反）。引文中的“干”、“义”、“汰”、“龠”、“信”均是方国或氏族的名称。有些文例尽管没有明言“取”，但据王妇的姓氏也可知其来自其他方国无疑。例如：“妇妣”，当来自“井方”；“妇龙”，当来自“龙方”。这些方国氏族多是商的友邦。例如“干”，其国君曾出任商王朝的武官“戍”。甲骨文的“戍干”指的就是他⁹⁶。而那些长期与商交恶的方国，商是不会也不屑与其通婚的（当然，掠夺婚又当别论！）。例如甲骨文中经常出现的“人方”、“古方”和“羌方”，是商动辄兴兵讨伐的敌国，我们就找不到彼此结亲的文例。当然，某些敌对的方国，或出于臣服的目的，或出于政治义务的目的，会向商王主动奉上女子，以稳定双方的政治关系。本章第一节提及的九侯向纣致送好女即其文献中之一例。又如甲骨文的“周方国”，曾三番四次遭受商的打击，便有致女于商的例子：“……周氏嫪。”（《合集》1086）

商王可以取异族女子为妻妾，其子嗣及臣属也不例外。当是“赠婚”的滥觞，即把其所能支配的女子赠与某人为配。“己卯卜，扶，三子取？”（《京人》3088）这是卜问为子辈娶妻事；“己卯卜，王贞：雀受女龙？”（《合集》4156）这是卜问为要臣娶妻事。征诸后世典籍，屡见其例。如《左传·僖公廿五年》记：重耳流亡至狄，适逢狄人伐廆咎如，获其二女，纳诸重耳，重耳自取季隗，以叔隗转赠赵衰。

与此同时，商王朝也把本族女子推向外族。当属“赐婚”之始。中央王朝或出于褒赏的目的，或出于笼络的政治目的，或出于怀柔政策的目的，或出于缓和彼此关系的目的，会把本族的女子赐给方国酋长和诸侯。据顾颉刚、高亨两先生考证，《易》泰卦所云“帝乙归妹，以祉元吉。”以及《诗·大雅·大明》所载“大邦有子，倪天之妹，文王厥祥，亲迎于渭。”说的是纣王嫁妹于周的史实⁹⁷。“赐婚”明显带有浓厚的政治色彩。

第三节 冥婚的启示

所谓“冥婚”，就是民俗所谓的“嫁死人”（或称“结鬼亲”），是一种为死者择偶、嫁

⁹⁵、姚孝遂《商代的俘虏》，《古文字研究》第1辑384页，中华书局，1979年8月。

⁹⁶、宋镇豪：《殷墟武官大墓的年代和性质》，《文博》1988年1期；又《商周干国考》，《东南文化》1993年5期。

⁹⁷、顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，《燕京学报》6期，1929年12月，后收入《顾颉刚选集》一书，天津人民出版社，1988年5月；高亨：《周易古经今注》，香港中华书局，1975年。

娶的活动。

先秦的典籍已有“冥婚”的记载。《周礼·媒氏》云：“禁迁葬与嫁殇者。”这是“冥婚”书诸竹帛的最早证据。

商代似乎已经有“冥婚”之类的礼仪，实在是后世“结鬼亲”之原始形式。

甲骨文中有一条很有趣的卜辞，记录了贵为武丁宠妃的妇好择夫的占问：是嫁给汤，还是嫁给大甲呢？是嫁给祖乙，还是嫁给小乙呢？（《合集》2636，《库》1020）特别有意思的是，卜辞分别使用了主动语态和被动语态两种句式贞问，待嫁的妇好或作宾语，或作主语⁹⁸。好象透露出这样的信息：妇好或者主动献身，或者被迫就范。

宋镇豪先生认为卜辞在妇好死后所作⁹⁹。笔者倒以为应在妇好病重时所作。因为卜辞用的是将来时态，而并非现在时态，所以武丁非常关心自己的爱妃会不会真的要做“冥妇”，也即一命呜呼。

无论如何，这一点儿不影响我们探讨商代“冥婚”之存在。

这两条卜辞至少给我们两点启示：1，“冥妇”只能在族内择偶，而不能外嫁。这似乎是氏族内通婚的孑遗。2，“冥妇”择夫只限于直系先祖。这似乎昭示父子、祖孙之间可以共同享有一个妻子。

虽然类似内容的甲骨文仅此而已，但其涵盖的意义却十分深远。

结合其他甲骨文例证之，可知商王族并不完全排斥族内婚。商史研究者通常认为，以“亚”为族徽、或称为亚氏的方国与商有血缘关系。然而，商王的众妇中竟有来自“亚”方者。例如“亚侯妇”、“妇亚弓”。这就证明商人同姓也可通婚，虽然彼此可能是较疏远的宗亲。

商代存在的这种现象也许正是上古婚俗的余绪，似乎说明商人在倡导族外婚的同时，并不完全摒弃族内婚。如果我们回顾一下张光直先生的推论，对这个问题的理解也许会有启发意义。

后世典籍尚有一妻而多夫的实例。其一，《淮南子·汜论训》载：“昔苍吾绕娶妻而美，以让兄……”“……孟卯妻其嫂，有子五焉，……”这是春秋战国间事。其二，《搜神记》卷六载：宣帝时，燕代之间竟有三男共娶一女的奇事。（亦见《棠阴比事》卷中及《初学记》卷十二）结合考察当今尚存的兄弟共娶一妻的民俗现象，可以想象商代婚姻的某些形态。

第五章 诡秘的祭祀礼仪

古人对祭祀的重视，大大超出了现代人的想象。“国之大事，在祀与戎。”¹⁰⁰商代也不例外。逾十万片甲骨，大部分的内容均与祭祀有关。这为我们了解商代的祭祀状况提供了极大的方便。也许如此，甲骨文中关于祭祀的研究硕果累累。虽然商代人祭祀的对象数以百计，祭祀的仪式繁缛不堪，但经过了多年的努力，商代的祭祀礼总算有点眉目了。下面，我们作一详细的介绍。

第一节 隆重而频繁的庙祭

一、祖庙、庙号和庙制

祖庙，也称为“宗庙”，西周晚期至春秋初期，天子的宗庙被称为“太庙”。宗庙也好，太庙也好，实际上就是供奉、祭祀祖先神主的场所。甲骨文里没有“庙”字，凡指“祖庙”，均作“宗”，例如“北宗”、“西宗”、“新宗”、“旧宗”等，其字形就象房屋里放置着供

⁹⁸、谭步云：《古汉语被动句“有”字式管窥》，《中山人文学术论丛》第一辑 271-276 页，台湾高雄复文出版社，1997 年 10 月。

⁹⁹、宋镇豪：《夏商社会生活史》178 页，中国社会科学出版社，1994 年 9 月。

¹⁰⁰、见《左传·成公十三年》。

奉神主的案俎。所以《说文解字》上说：“宗，尊祖庙也。”深得其旨。古文字中还有另外一个表示“宗庙”的字，作“𡩇”，则象房屋里放置着神主。不过，在甲骨文中还没发现有这么一个字。

甲骨文中有“大宗”、“小宗”、“亚宗”、“右宗”，都是宗庙群的泛称，即合祭众祖神的场所；又有特指各个祖先的宗庙，如“夔宗”、“父丁宗”、“祖乙宗”、“大乙宗”、“武乙宗”、“文武丁宗”等等，即单独放置这些先公先王神主的地方。

至于“新宗”，因为有“旧宗”与之相对，很可能是新设立的宗庙。不过，也可能指“亲宗”，《礼记》郑注云：“七者太祖及文王、武王之祧，与亲庙四，……”孔疏引《礼纬稽命征》云：“唐虞五庙：亲庙四，……”“亲宗”殆与“亲庙”同。在殷墟发现的宗庙建筑群遗址为甲骨文提供了直观的证据。这些建筑，呈现出组合复杂、配置严密、左右对称、南北呼应的特色。朱凤瀚先生的研究指出，宗庙的设立有四个原则：1，直系先王可有独自受祭的宗庙。2，直系先王的单独宗庙可世代保存，不存在毁庙的制度。3，近世直系先王可增设宗庙。4，部分直系先王的法定配偶可设立宗庙。不过，我们现在还不清楚受祭的先臣是否可拥有自己的单独宗庙。至少到目前为止，甲骨文中没有发现属于先臣的“宗”。倒是某些自然神可以拥有自己的“宗”，例如：“岳宗”、“河宗”、“夏戌宗”等¹⁰¹。不过，有些学者认为“岳”、“河”和“夏戌”是商先祖名¹⁰²，那自然神可否拥有“宗”则存在疑问。把“岳”、“河”、“夏戌”看成自然神倒是可以省却很多考证的做法，然而，把它们视为先公先王就麻烦了，我们在世系图表上还真找不到其位置。尽管有学者说“𣎵（河）”是曹圉（根国）¹⁰³。那么“夏戌”呢？

通过对殷墟墓群的观察，发现宗庙通常是与墓葬营建在一起的。宗庙的建造有一定的仪式。曾参加殷墟发掘的董作宾先生对这仪式有很细腻的描述：在都城重心“紫禁城”内，偏南的西北部，建造了几座先王的宗庙，在开始，自然是先测出一个水平线，就是所谓“水沟”，其次，是用版筑方法，把全部地面筑平，然后画出宗庙基址的范围，就是画在地上一个平面建筑设计图样。在南向正房的基址下，中间挖一个坑，埋下一只狗（也有埋五只狗的）；南边缘上，埋下牛羊；这算是“奠基”。埋完以后，就照着图样筑起地面的一座台子，摆列石础，竖柱上梁。宗庙建成时，在南面中部正门两旁，埋下两个对面相向跪着的女子。正门之外，中间和两旁分列埋下三个手中执戈、面向南方、跪着的卫兵。再往南，与中间卫兵有相当距离的地方，埋着面北跪着的一人，他右手持戈，左手持盾。再远一点，有六个坑，分别埋着牛、羊、犬以及左右跪着的两人，这大概是伺候祭祀的人和祭祀的牺牲。再往前，对着正门，直列三辆、横列两辆，共埋着五乘战车，车旁埋着许多成年男子和幼小的男童。在宗庙基址之外，西部逼近厢房后屋基处，有南北成排成行的杀头墓葬，身首同在一坑中。这大概是战车旁的步兵。宗庙的地底，还埋下了许多祭器：武器有刀、戈、弓、矢以及与武器相关的砺石等；礼器有鼎、鬲、罍、簋、簠、觚、爵、壶、觥、卣、方彝以及大概是伺候庖厨的幼童和成年人等¹⁰⁴。宗庙过若干年也许会重新修建，但旧的宗庙依然继续使用。甲骨文可证：“祖甲旧宗”，意谓祖甲的旧宗庙；“祖丁新宗”，意谓在新建的祖丁宗庙内举行协祭。

帝王诸侯死后，在太庙立室奉祀，并尊以某祖、某宗的名号，就是所谓的“庙号”，它实际上是指王公诸侯死后所设神主的称号。甲骨文告诉我们，商王及其配偶死后的庙号是以十天

¹⁰¹、持此说者有孙海波、陈梦家、董作宾等。参阅岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）219-241页所引，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁰²、持此说者有郭沫若、于省吾、胡厚宣等。参阅岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）219-241页所引，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁰³、于省吾：《双剑謠殷契骈枝三编》9页，1944年5月。

¹⁰⁴、董作宾：《殷代建筑宗庙的隆重仪式》，《大陆杂志》第1卷第10期，1950年11月。

干（即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）命名的。庙号是怎么命名的，迄今为止至少有八种说法：1，生日说。这好理解：即把帝王出生的日子确定为庙号。此说源自中国古代的文献，例如《白虎通·姓名篇》、《易纬乾凿度》、《帝王世纪》、《太平御览》等典籍都有类似的记载。2，死日说。这也好理解：就是把帝王殁世的日子确定为庙号。此说是董作宾先生提出来的¹⁰⁵。3，致祭次序说。为了确定祭祀的次序，所以必须给死去的帝王设立庙号。这是陈梦家先生的说法¹⁰⁶。重要的证据是“上甲、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸”这几个庙号的排列，井然有序，决不是“生日说”或“死日说”所能解释的。4，卜选说。据李学勤先生研究，以天干命名的庙号源于对祭祀日的选定。文献和甲骨文都表明，丧葬大典是要卜选吉日的。经占卜而确定下来的日子就是“庙号”¹⁰⁷。5，分类制度说。张光直先生的发明。在商代，庙号名甲、乙、戊、己者和庙号名丙、丁、壬、癸者分属两大政治集团，可以称为“甲乙组”和“丁组”。庙号名庚、辛者则介于两者之间，称为“中间派”。这两大政治集团以及中间派轮流执政。庙号所反映的就是政治上二分支派的“分类制度”（请参阅第二章第三节及第三章第一节之二、之三）。6，冠礼和婚礼说。男子的日干是冠礼时所取的“字（别名）”，该男子死后，就以他的“字”作庙号；女子的日干是出嫁时取的“字（别名）”，该女子死后，就以她的“字”作庙号。所以男性和女性的庙号都是不相同的。这是马承源先生的创见¹⁰⁸。7，嫡庶制说。朱凤瀚先生的说法¹⁰⁹。朱先生认为：庙号用以区别嫡庶，嫡系取偶数日干（乙、丁、己、辛、癸）为庙号；庶系取奇数日干（甲、丙、戊、庚、壬）为庙号。8，阴日阳日说。十个天干可以分成阴阳两组：甲、丙、戊、庚、壬属于阳日（或称为“刚日”），乙、丁、己、辛、癸属于阴日（或称为“柔日”）。同理，十二地支也可以分为阴阳两组：子、寅、辰、午、申、戌是为阳日，丑、卯、巳、未、酉、亥是为阴日。庙号的命名实际上体现了商人的阴阳思想。这是井上聪先生的新见¹¹⁰。一言以蔽之：众说纷纭。孰优孰劣，一时还难以定夺。不过，相当多的学者赞成李学勤先生的意见¹¹¹。我们知道，把天干与地支作有规律的搭配，是古代中国人编制日历所运用的方法。因此，联系到商人天天、甚至一天数次举行庙祭（祭祀祖先神称为“庙祭”）的所做作为，也就容易理解为什么庙号以十天干为名了。由于天干只有十个符号，而故去的王公诸侯不止十数，因此男性庙号前都附加区别词，例如“大丁”、“武丁”和“文武丁（文丁）”；“盘庚”、“南庚”和“祖庚”等，以解决异代庙号相同的问题。但女性庙号前只加“妣”字，并无区别词。对这种现象，有学者推论“或与男权社会有关”。商代的王室世系图清楚地表明：商的远祖，从夔（帝喾）到王亥，没有所谓的庙号；从上甲（微）开始，商人才使用庙号。有学者于是认为，商是在立国以后才实行庙号制度的。这很有道理。上甲到示癸的庙号如此整齐划一，很明显，他们的庙号是后来为庙祭的目的而追认的，而不大可能是在他们死后卜选的。那么，自大乙（汤）的时候起，商王的庙号才可能是通过占卜来确定的。换言之，商汤的时候就有占卜、就有甲骨文了，虽然我们现在还没有发现大乙（汤）时代的甲骨文。

¹⁰⁵、见《甲骨文断代研究例》，中央研究院历史语言研究所集刊外编《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》（上册）327页，1932年；又见《论商人以十日为名》，《大陆杂志》第2卷第3期，1951年。

¹⁰⁶、见《商王庙号考——甲骨文断代学乙篇》，《考古学报》第8册11页，1954年；又见《殷墟卜辞综述》404-405页，科学出版社，1956年7月。

¹⁰⁷、见《评陈梦家〈殷墟卜辞综述〉》，《考古学报》1957年3期123页。

¹⁰⁸、见《关于商周贵族使用日干称谓》，《王国维学术研究论集》41页。

¹⁰⁹、见《全文日名统计与商代晚期商人日名制》，殷墟甲骨文发现九十周年国际讨论会论文。

¹¹⁰、见《商代庙号新说》，《中原文物》1990年2期。

¹¹¹、例如杨希枚、吉德炜等。参阅《论商王庙号问题兼论同名和异名制及商周卜俗》和《中国古代的吉日与庙号》二文，载《殷墟博物苑苑刊》（创刊号），中国社会科学出版社，1989年8月。

商代的庙号制度与宗庙、祭祀有关，那是不用怀疑的。可是，学者们透过研究庙号的设立、庙号的排列次序、王的庙号和妣的庙号的组合，竟发现了商代婚姻形态的秘密，进而推导出王位继承的方式。这不能不说是庙号研究的深入发展。相信在未来的日子里，通过正常的论争，对庙号的解释能得出一个接近真理的结论。

尽管许多学者称商王的神主之号为“庙号”，可有的学者却称之为“谥号”。尤其是天干前的区别词，更被视为死后追加的谥号，乃“谥法之滥觞”¹¹²。实际上这已经牵涉到商代有无谥法的问题了。商王的“庙号”当然也是死后追加的，但是，它只是一个宗庙标识，不一定如“谥号”般非嘉名莫属。例如：我们可以说“大”是嘉名，但是“小”呢？例如“小甲”、“小辛”、“小乙”等，其中，“小甲”是直系先王。这就难以用“加美谥者均是直系先王”一语来搪塞了。此其一。后世所谓的“谥”，不限于帝王，是给故去的、有地位或有名望的人的称号；而商代的庙号，非帝王及其配偶莫能拥有。此其二。后世“谥号”的确立不纯粹为祭祀，虽然也许和祭祀有点关系；而商代庙号的确定则纯粹为了庙祭（尤其是为了“周祭”）的目的。此其三。基于这三点，“谥号”和商代的“庙号”显然有一定的区别，两者不容混淆。当然，如果说“庙号”是后世“谥号”的雏形，“谥号”是“庙号”启发下的产物，也许我们会赞成；但是，如果说商代已有谥法，那确实难以让人首肯。

商王族以十干命名庙号，是一种独特的统治家族的命名制，而且是中国特有的古代文化现象。

在方国（甚至周代某些诸侯国）给我们遗留下来的器物中，例如铜器，往往也镌有以十干为名的庙号。倘若这些方国氏族与商氏族有血缘之亲，那容易理解。事实上，部分使用同样的庙号的方国氏族和商王室没有血缘关系。很可能，他们深受商文化的影响，或者说，是商中央政府给予了他们这种权利。那么，有没有这种可能：他们使用的庙号也许就是商王室为先祖们确立的庙号呢？换言之，他们实际上祭祀的正是商王室的先祖呢？一般说来，氏族内部不会祭祀“非我族类”，除非是那些各氏族共同崇拜的英雄，例如：尧、舜、禹，等。因为他们奉行“神不歆非类，民不祀非族。”但是，有学者认为，方国在国内设立宗庙祭祀商氏族先祖，是臣服于中央政府的象征¹¹³。也有学者认为：上古祖先崇拜的祭祀权，是最高统治者所在氏族对其他氏族进行精神羁縻的王权政治核心部分¹¹⁴。推测角度虽有不同，得出的结论却是一致的。典籍中好象也透露出这样的信息，例如《史记·殷本纪》上记载，汤在灭夏之前曾四出征战以增强势力，其中讨伐葛伯的理由是葛伯“不祀”。这里的“不祀”，恐怕指“不祀”夏祖，否则很难解释葛伯为何招致灭国之殃。如果这是事实，我们恐怕要重新考虑祀祖的实质（下面将继续讨论这个问题）。也有些学者认为，宗主国可以在方国设立宗庙，当出于监国的目的，譬如周原凤雏的宗庙就是商人所建¹¹⁵。这又是一种说法。

《孔子家语·庙制》上说：天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士一庙，庶人无庙。这大概是春秋的情况。商代的庙制如何？古人说：“殷五庙，至子孙六。”但是，对甲骨文的考察证明这说法是不准确的。上文已经提到，诸王的神主可以并列于一宗之内，也可以一王有一王的祖庙。甲骨文所见的一王一“宗”之数远远超出五。罗列如次：夔宗、大甲新宗、祖甲旧宗、祖丁宗、唐宗（大乙宗）、大庚宗、父甲宗、父丁宗、武乙宗、文武丁宗、祖乙宗、中丁宗、中祖乙宗。王的配偶的神主可以和王的神主同置一宗内：“己未卜，其再父庚爽妣口于宗？兹用。”意思是己未的这一天在宗庙内祭祀父庚和妣口。也可以单独立宗：“祏母宗。”、“妣

¹¹²、屈万里：《谥法滥觞于殷代》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第13本，1948年。

¹¹³、张光直：《殷周关系的再检讨》，《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1982年9月。

¹¹⁴、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）507页，台湾鼎文出版社，1975年12月。

¹¹⁵、陈复澄、林小安：《周原凤雏宗庙基址考》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》269-273页，巴蜀书社，1998年10月。

庚宗”、“母辛宗”。可睹母权主义的残痕。我们在第三章第一节中谈到过“昭穆制”的问题，学者们认为甲骨文的“大宗”、“小宗”相当于后世“昭”和“穆”。可是我们还看不出“大宗”、“小宗”的数目限于“五”或“七”之内。种种迹象表明殷代的庙制似无定法。


宗庙建在王都，那是毫无疑义的。但是，王在外出征战时通常也举行庙祭；这说明王都之外恐怕也建有宗庙或类似宗庙的场所。有些学者认为，方国、封邑可能也建有宗庙，由商人掌管，作为中央政府监管方国、封邑的据点。而王在外出征战时，当把神主请出宗庙，置于驻扎地临时设立的场所内以便祭祀¹¹⁶。

二、神主和祖神

神主就是供奉于宗庙的祭像。甲骨文以及商代的金文就称之为“主”。后来“主”又用作曾祖的称谓¹¹⁷。春秋时代，神主用各类木材制造，例如《公羊传》上便提到或用桑木或用栗木作神主（文公二年）。《论语·八佾》还具体谈到上古制造木主的用材：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”还有石制的神主，古文字就写成“祔”。甲骨文中也有这个字。《说文解字》解释说：“祔，一曰大夫以石为主。”但《左传·昭公十八年》载：“（子产）使祝史徙主祔于周庙。”证明许慎的说法不大准确。商代有没有木质的神主，目前还难下断言。不过有学者认为，1985年出土于殷墟后冈的十来件玉器就是神主¹¹⁸。如果此说可信，那么，商代的神主是可以用玉来制造的。然而，学者们多主张这些玉器乃圭、璋一类的随葬品¹¹⁹。尽管缺乏考古发掘的实物，但我们还是可以根据“主”字的形体来判断神主的形状。殷商时代的神主当是上窄下宽、略呈圆柱形的物体，“主”体表面可能镌有被祭祀的对象的名讳。许慎说：“主状正方，穿孔中央达四方，天子长尺二寸，诸侯长一尺。”（《五经异义》）恐怕不适用于甲骨文。可以推想，商代的神主与后世我们所能见到的神主应该相去不远。甲骨文和金文中还有一个“示”字。学者们认为“主”“示”是同源的，那么“示”也是神主形体的写照。确实，《史记·殷本纪》中所载的“主壬”、“主癸”，甲骨文正是作“示壬”、“示癸”的。而且，示和主的古文字形体也比较接近。不过，笔者倒是主张两字乃同义异形词。“主”象单个的神主之形，“示”则象放置了（许多）神主的案俎之形（此前已有学者论及，但意犹未尽）。“大示”、“小示”作为称谓也透露出这样的信息：大的案俎（可能较旁系者为大）陈列直系先祖的神主，所以“大示”用来指代直系先祖；小的案俎陈列旁系先祖的神主，所以“小示”用来指代旁系先祖。“大示”和“小示”如果理解为神主就费解了。当然可以说那是神主之大者和神主之小者，可是，“大示”、“小示”是直系和旁系的统称，并不是指单个的先祖呀！那么，准确地说：“室”象单个的神主置于屋中之形；而“宗”则象陈设着一系列神主的案俎置于屋中之形。无论如何，由于“主”和“示”两字形近、义近，而且两者俱与祖神的祭祀有关，所以均可以用来代表祖神，也可互相通用。

上面谈到，有学者认为，直系先王的宗庙不容毁掉。但某些神主，不管是直系还是旁系先王的神主，则有可能因某种原因被清除出宗庙。有学者认为，甲骨文里不见“廩辛”或“冯辛”的庙号，可能是因为他违反了“父子直接继承法”，所以把他的庙主给撤掉了¹²⁰。这是一种缺

¹¹⁶、参阅郭旭东：《商代征战时的祭祖与迁庙制度》，《殷都学刊》1988年2期；陈复澄、林小安：《周原凤雏宗庙基址考》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》269-273页，巴蜀书社，1998年10月。

¹¹⁷、谭步云：《氏诸器▲字考释——兼论“曾祖”原委》，《容庚先生百年诞辰纪念文集》438-443页，广东人民出版社，1998年4月。

¹¹⁸、刘钊：《安阳后岗殷墓所出“柄形饰”用途考》，《考古》1995年7期。

¹¹⁹、王辉：《殷墟玉璋朱书“土戈”字解》，《于省吾教授百年诞辰纪念文集》64-67页，吉林大学出版社，1996年9月；孟宪武、李贵昌：《殷墟出土的玉璋朱书文字》，《华夏考古》1997年2期。

¹²⁰、丁山：《商周史料考证》147页，中华书局，1988年3月。

乏论证的说法。

神主，不外起着确立神格、提示礼拜的作用。神主通常放置在宗庙之中，这与它只是祖先神的象征、载体不无关系。实际上，祖先神不限于与祭祀者有血缘关系的祖先，那些曾与其祖先并肩作战过、立下赫赫功劳的大臣也可以被奉为祖神。那么，在甲骨文中出现过的祖先神大致可分为两类：一类是高祖远公，如高祖夔、高祖亥、河、夏、岳、季、王恒、王吴、兕父，等等；另一类是上甲以下的近祖先公、先王、先妣及某些先臣，近祖先公如上甲、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸，等；先王如大乙、大丁、大甲、大庚，等；先妣如示壬之妣庚、示癸之妣甲、大乙之妣丙、大丁之妣戊、大甲之妣辛，等等；先臣如伊尹（神主作“伊示”）、咸戊（或作“学戊”，即文献之“巫咸”），等等。我们已经谈过，自廪辛康丁的时候起，祖先神就分为嫡和庶两系，嫡系称为“大示”或“大宗”，庶系称为“小示”或“小宗”。“大示”指直系的神主，“大宗”则指直系的祖庙；“小示”指庶系的神主，“小宗”则指庶系的祖庙。可见，“示”“宗”两者还是有一定的区别。

祖先神庙里有先臣的一席之地是一种非常奇特的现象。古代中国以崇拜血缘祖先为尚，所谓的“不祀非我族类”说的就是这种情况。上一小节已经约略讨论过这个问题。当然那只是处于从属地位的方国侯伯是否设立“非我族类”宗庙乃至祭祀非血缘先祖的问题，并不涉及占有统治地位的氏族祭祀他族先祖的问题。“伊尹”和“咸戊”非商族人氏是早有定论的了，可是，为什么这两位外姓人氏可以享受商人的祭祀呢？通常的说法是，他们有功于商社稷。然而，我们发现，并非所有功盖殷商社稷的外族臣属都可以享有设立神主、接受祭祀的权利。举例说，在武丁时的甲骨文中出现过的“师般”（典籍称“甘盘”），或称“亚般”，是武丁的重臣。甲骨文还有另外一个叫“梦父”（典籍作“傅说”）的人物，据说是代甘盘辅助武丁的贤臣。这两人如同伊尹一样，都不是商族人氏，也都于商朝有功，但死后都没有立“示”，至少到现在为止还没有他们设有神主的证据。奇怪的是，如果学者们考证不误，梦父倒是位可以享祀却没有立“示”的人物。迄今为止，为什么非商族臣属可以立“示”？立“示”的标准又是什么？等等，仍然是难解之谜。也许这昭示着非血缘臣属在王室中的地位有所下降。笔者大胆地揣测，如前所述，“示”是一系列神主的总称。只有世代享祀的先祖或先臣群体才能立“示”。拿梦父来说，因其有功于殷商社稷，所以能设立单个的神主受祀，而且通常配祀于其他神祇。但这种荣耀不能传诸子孙，故此就不能立“示”。这确实表明非血缘臣属在王室中的地位下降了。恐怕廪辛的情形也大致如此。

商人使用“主”、“示”两字以代表祖神可无疑义，不过，甲骨文中还有另外两个字：“且（祖）”和“匕（妣）”，学者们也认为可代表祖神。确实，“且（祖）”和“匕（妣）”才是人们礼拜的实际对象，而“主”和“示”不过是祖神的象征。但在现实生活中，前者成了亲属称谓，后者则成为神祇的代名词。我们通过对“且（祖）”“匕（妣）”两字字形的分析，也许能明白为什么商人使用这两字代表祖神。“且（祖）”“匕（妣）”的含义是什么？大致有以下的说法：

- 1、“生殖器说”。论者谓两字象男女生殖器形，即“牡”“牝”初字，是生殖崇拜的遗存。主此说者有郭沫若、高本汉等¹²¹。
- 2、“俎、柶说”。论者谓字原象俎案、匕匙之形，借为祖、妣。主此说者有李孝定、乔健等¹²²。

学者多从“生殖器说”。现在看来，“且（祖）”象男性生殖器形，当可相信；但“匕（妣）”

¹²¹ 郭沫若：《释祖妣》10页，《甲骨文字研究》上册；Bernhard Kalgren, *Some Fecundity Symbols In Ancient China. The Museum Of Far Eastern Antiquities Bulletin No.2.1930.*

¹²² 李孝定：《甲骨文字集释》0072-0073页，2679-2683页；乔健：《说祖示》，《大陆杂志》第20卷第7期216-221页。

就有疑问了。也许，李孝定、乔健两先生的推论是对的：“匕（妣）”原象匕匙之形，借为“妣”。

三，祖先神祀典种种

古代中国的“祀典”是指祭祀的礼制。它包括所祭祀的对象、祭祀的时间（起讫、周期）、祭祀的地点、祭祀的具体仪式等等内容。

在传世典籍中，有关商代祀典的记载，不是阙疑待问，就是语焉不详。这一点已经在第一章里谈过了。

见于殷墟甲骨文的祀典，从“所祭祀的对象”来考察，有超自然神的祀典、自然神的祀典和祖先神（包括先臣神）的祀典；从“祭祀的先后次序”来考察，祖先神的祀典有所谓的“顺祀”、“逆祀”、“周祭”等等，自然神和超自然神的祭祀先后次序则相对自由一些；从“祭祀的地点”考察，有所谓的“内祭”（也称为“庙祭”）、“外祭”（也称为“郊祀”），祖先神的祀典通常采“内祭”，超自然神和自然神则通常采“外祭”；从“祭祀的具体仪式”考察，则可以归纳为“飨”、“献享”和“祷祝”（详本章第三节）三大内容，事实上，商人的祭祀仪式可谓繁文缛节，光“用牲”的仪式就达二三十类之多。下面我们将逐项具体来谈。

在这一小节里，我们先讨论对祖先神的祀典。

在甲骨文研究的初期阶段，学者们就已敏锐地察觉甲骨文中商代祖先祀典的存在了。不过，祀典的具体内容却还不甚了了。随着研究的深入，商代祖先祀典的庐山真面目才渐渐地显露出来。

王国维先生身处的时代受甲骨文材料所限，因此以为，商人在祭祀先祖的时候没有固定的制度¹²³。

董作宾先生在亲自接触了大量的甲骨后发现，商人祭祀祖先，不仅有一定的程式，而且周密若合符节。

陈梦家先生指出，何时祭祀高祖远公，何时祭祀先公先王，完全取决于时人的功利目的。前者多为祈求风雨和年成的对象，后者则多为祈求福祉的对象。

岛邦男先生认为祀典可大致分为两类：对先王、先妣的“内祭”和对自然神、高祖神、先臣神的“外祭”。所谓“内祭”，是指在宗庙内设祭；“外祭”是指在宗庙外设祭。“内”、“外”，甲骨文称作“右宗”和“外”¹²⁴。

应该说，时下对祀典的研究较甲骨文研究的初期阶段有了很大发展，至少精细了许多。祭祀祖先神的礼仪非常复杂，名目繁多。计有：“工典”、“五种祀典（周祭）”、“岁”、“酉乡”、“福”、“祐”、“告”，等等。

甲骨文所记载的高祖远公的祭礼，多用祭，大概是焚牲之仪；其次则用“彳有”、“帝”、“求”、“告”、“御”、“酉乡”、“束”等。有时数种祭仪并举，有时则单用一种。祭日一般不确定。对高祖远公，可以单独祭祀，也可以合祭。独祭是特地单独向某一位祖先致祭。合祭是同时向多位祖先致祭。合祭既可是先公先王近祖相配祀，也可以和先臣合祀。根据设祭场所的不同，高祖远公的祭礼可分为“内祭”和“外祭”二法。外祭的祭仪大致与内祭无异，但有若干种祭名不见于内祭，也就是说，外祭较内祭多出一些祭名，如：“沉”、“召”、“丰”、“酉戔”、“巫”、“厂”、“爻”、“畚”，等。

祭祀先公先王近祖的活动则较为复杂，根据设祭场所的不同，也可以分为“内祭”和“外祭”，但以“内祭”为常见。有关的祭仪不下 140 种。对先公先王近祖，可以单独祭祀，也可以合祭，通常则是“周祭”。单独祭祀先公先王近祖，祭祀日比较确定，即甲日祭祀庙号名甲者，乙日祭祀庙号名乙者，余此类推。当然也有例外的情况。

¹²³、王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷 10，中华书局，1959 年 6 月。

¹²⁴、见《殷墟卜辞研究》（中文本）52 页，台湾鼎文书局，1975 年 12 月。

“合祭”通常分为“顺祀”和“逆祀”¹²⁵。商王在祭祀先王的时候，是按照世系和即位的顺序致祭的。这在中国古代的礼制中被称为“顺祭”或“从祭”。“顺祀”是按先公先王世系的先后顺序致祭；而不按世系和即位的顺序致祭则称为“逆祀”，即逆先公先王世系的先后顺序致祭。“顺祀”和“逆祀”的祭祀日也比较确定。通常选定首位被祭祀的先公先王近祖的庙号为祭祀日。

甲骨文中所见的祭祀绝大部分是顺祀，尤其是“周祭（即五种祀典）”。但某种祭祀却允许逆祀，例如“岁祭”。

虽然商人祭祀以顺祀为常，却并不认为逆祀有悖礼制。这与后世对逆祀的看法并不一致。

以上阐述的是祭祖祀典的一般情况。具体而言，商人对祖先的祭祀祀典主要有以下数种：

（一）周祭——五种祀典

五种祀典，或称为“五祀统”，或称为“周祭”，是指商王祭祀直系祖先的五种祭祀典礼，分别为：“翌”、“祭”、“鬯”、“𠄎（后世写作‘协’）”、“乡（后世写作‘彤’）”。在传世文献以及某些铜器铭文中，偶尔也可发现其中的某种祭祀典礼，例如“乡”、“祭”等。由于材料的欠缺，以前的学者均不知其所以然，以致把如此重要的礼制给忽略了。甲骨文的出土，终于让人们有机会了解商代的这五种祭祀礼了。对周祭加以研究且卓有成就的大致有五位学者：董作宾、陈梦家、岛邦男、许进雄、常玉芝。

首先发现甲骨文中存在五种祀典并进行研究的是董作宾先生¹²⁶。董先生在进行甲骨文断代研究的时候，发现了王世与王世之间的祭祀典礼明显存在差异，由此而发现了第五期的甲骨文上使用“翌”、“祭”、“鬯”、“𠄎”、“乡”对先王先妣进行祭祀，“依其世次日干，排入‘祀典’，一一一致祭”，“秩序井然，有条不紊”。

这五种祀典，他称之为“五祀统”，并据以整理出各王的祀谱。陈梦家先生在周祭问题上与董先生有许多共同见解。不过，陈先生也是第一个对董先生的“五种祀典”提出异议的学者。首先他把“五祀统”改称为“周祭”。其次，他在先王、先妣的受祭数目和祭祀次序上也和董先生存在着分歧。最后，分期断代方面，陈先生以“组”的概念取代了董先生的“贞人集团”概念，进而基本放弃了五期断代法：精确的细分为九期，粗略的分为早、中、晚三期¹²⁷。岛邦男先生继而对董先生和陈先生的研究提出辩难。无论是先妣的受祭数目，还是祭祀的次序；无论是周祭的周期，还是周祭祀首，岛邦先生都和董陈二先生存在着分歧¹²⁸。许进雄先生针对董、陈、岛邦先生之间存在着的分歧，认为“五种祀典”应以“翌祀”为首，而在先妣的受祭数目和祭祀次序方面，许先生也有自己独特的观点¹²⁹。近年来对“五种祀典”进行研究并取得突破的学者是常玉芝先生。《商代周祭制度》¹³⁰一书便是她多年研究成果的总结。

这里，我们把五家主要的分歧介绍一下：

（1）先王先妣的祀序

在商代，对直系先祖及其配偶的周祭井然有序。在哪一句祭祀哪些先祖及其配偶有着严格的规定，这，就称为“祀序”。正因为祀序有一定的规律性，五位对周祭素有研究的学者均排出了他们心目中的祭祀表。总体上，诸家的研究大同小异。分歧集中在第六、第七、第八、第

¹²⁵、参阅：裘锡圭：《甲骨卜辞中所见的逆祀》，《出土文献研究》，文物出版社，1985年6月。

¹²⁶、董作宾：《殷历谱》，中央研究院历史语言研究所专刊，1945年4月。

¹²⁷、陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年7月。

¹²⁸、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本），台湾鼎文书局，1975年12月。

¹²⁹、许进雄：《五种祭祀的祀周和祀序》，《中国文字》卷6，24册，1967年6月。/《殷卜辞中五种祭祀研究的新观念——加拿大安大略博物馆的一版明义士先生收藏的龟背甲》，《中国文字》卷9，35册，1970年3月。/《五种祭祀的新观念与殷历的探讨》，《中国文字》卷10，41册，1971年9月。

¹³⁰、中国社会科学出版社，1987年9月。本小节内容多出自此书。读者诸君可参阅。

九、第十一、第十二句的祀序上。请看下表：

家别 句别	董作宾	陈梦家	岛邦男	许进雄	常玉芝
第六句	戈甲、祖乙、 祖辛、祖乙 爽妣己、 <u>祖 辛爽妣庚</u>	戈甲、祖乙、 祖辛、祖乙 爽妣己、 <u>祖 辛爽妣庚</u>	戈甲、祖乙、 祖辛、祖乙 爽妣己、 <u>祖 辛爽妣壬</u>	戈甲、祖乙、 祖辛、祖乙爽 妣己、 <u>祖乙爽 妣庚</u>	戈甲、祖乙、 祖辛、祖乙爽 妣己、 <u>祖乙爽 妣庚</u>
第七句	羌甲、祖丁、 南庚、祖辛 爽妣甲、祖 丁爽妣庚、 <u>祖丁爽妣辛</u>	羌甲、祖丁、 南庚、祖辛 爽妣甲、 <u>祖 丁爽妣己</u> 、 祖丁爽妣庚	羌甲、祖丁、 南庚、祖辛 爽妣甲、 <u>祖 辛爽妣庚</u> 、 祖丁爽妣己、 祖丁爽妣庚	羌甲、祖丁、 南庚、祖辛 爽妣甲、 <u>祖 丁爽妣己</u> 、 祖丁爽妣庚	羌甲、祖丁、 南庚、祖辛 爽妣甲、 <u>祖 丁爽妣己</u> 、 祖丁爽妣庚
第八句	阳甲、盘庚、 小辛、 <u>祖丁 爽妣己、祖 丁爽妣癸</u>	阳甲、盘庚、 小辛	阳甲、盘庚 小辛、 <u>祖丁 爽妣甲</u>	阳甲、盘庚、 小辛	阳甲、盘庚、 小辛
第九句	小乙、武丁、 祖己、祖庚、 小乙爽妣庚、 武丁爽妣辛 武丁爽妣癸	小乙、武丁、 祖己、祖庚、 小乙爽妣庚、 武丁爽妣辛 武丁爽妣癸	小乙、武丁、 祖己、祖庚、 <u>小乙爽妣己</u> 、 小乙爽妣庚 武丁爽妣辛 武丁爽妣癸	小乙、武丁、 祖己、祖庚、 小乙爽妣庚、 武丁爽妣辛 武丁爽妣癸	小乙、武丁、 祖己、祖庚、 小乙爽妣庚、 武丁爽妣辛 武丁爽妣癸
第十一 句	<u>武乙、文丁、 祖甲爽妣戊、 康丁爽妣辛</u>	<u>武乙、文丁、 祖甲爽妣戊、 康丁爽妣辛</u>	<u>武乙、文丁、 武乙爽妣戊、 文丁爽妣癸</u>	<u>武乙、文丁、 武乙爽妣戊、 文丁爽妣癸</u>	
第十二 句	<u>武乙爽妣戊、 文丁爽妣癸</u>	<u>帝乙、 武乙爽妣戊、 文丁爽妣癸</u>			

表中标有下划线的祖、妣是诸家分歧所在。第六句，董先生排出了祖辛爽妣庚，岛邦先生则排出了祖辛爽妣壬，陈梦家、许进雄、常玉芝三位先生都排出了祖乙爽妣庚。第七句，董先生排出了祖丁爽妣辛，岛邦先生排出了祖辛爽妣庚，并多出了祖丁爽妣己，陈、许、常三位则排出了祖丁爽妣己，少了祖辛爽妣庚。第八句，董先生排出了祖丁爽妣己、祖丁爽妣癸，岛邦先生只排出了祖丁爽妣甲，陈、许、常三位先生则无排出。第九句，董、陈、许、常四家所排俱同，只有岛邦先生多排了小乙爽妣己。第十一句，董、陈所排同，均是武乙、文丁、祖甲爽妣戊、康丁爽妣辛，岛邦先生和许先生同，少了康丁爽妣辛，多了文丁爽妣癸，常先生则无排出。第十二句，只有董先生排出武乙爽妣戊、文武丁爽妣癸，陈先生另多出了帝乙一王，其余各家均无排序。之所以存在这些分歧，基于两个原因：1，某些先妣是否属受祭对象，其祀序当否。2，武乙、文丁、帝乙能否入“周祭”。

(2) 周祭祭祀的周期

所谓的“周祭周期”，是指完成五种祀典所需的时间。董作宾先生认为需要三十六句到三十七句，另外还有三十五句和三十八句的变例。陈梦家先生则认为需要三十七句。岛邦男、许进雄和常玉芝三位学者都认为需要三十六句或三十七句，但彼此之间对一周期内祭祀次序的安排却不一样。由于各家排出的周祭祀序不同，自然造成周祭祭祀周期的差异。

（3）五种祭祀的祀首

在介绍五种祭祀的祀首前，显然有必要介绍一下与五种祀典密切相关的“工典”之祭。

“工典”之祭，虽然诸家在祭仪方面却无异议，但于其具体内容看法不一。归纳起来约有以下数端：1，“工册说”，即指《诗经·小雅·楚茨》“工祝致告”（由巫祝向神祇祷告）之意。代表学者有郭沫若、叶玉森、陈梦家、唐兰等¹³¹。2，“贡册说”，即指把书有祷祝之辞的典册献于神祇。代表学者有于省吾、董作宾等¹³²。3，“示册说”，代表学者李旦丘。李氏认为“工”“示”一字，而“示”与“置”通，所以“工册”即指“纳册”、“藏册”¹³³。4，“诸侯助祭说”，代表学者戴蕃豫。戴氏认为“工”乃侯名，故尔为诸侯助祭¹³⁴。

董作宾先生虽然采于说，却有所修正。董先生认为，于先生的解释基本正确，只是对“典”的理解可商。“典”应是录有殷人先祖先妣的名号、五种祭祀及祭日的祀典，而不是什么“载有祷祝之辞的典册”。岛邦男先生赞同董先生这一修正，并进一步明确定义：“工典”，是在五种祀典分别举行前的旬的首日（甲日）把这祀典奉献给神的一种仪式。

简单地说，“工典”是附于五种祀典之间的祭祀。那么，五种祀典又是以什么方式排列的呢？

“乡”、“翌”、“祭”、“鬯”、“荔”五种祀典虽说周而复始地进行，但总有个先后次序呀！于是，何者为始何者为终就成为学者们争论的焦点。

五种祀典的发现者董作宾先生认为，本来，五种祀典循环往复，若环无端，不大容易区分首尾。不过，当以“乡”为五祀之首，顺次为“翌”、“祭”、“鬯”、“荔”。理由是，1，五种祀典是祖甲创造的，那时候，每举行一种祀典需时九旬，五种祀典合计需时四十五旬，一年之内是没法完成的。因此，“乡”和“翌”单独举行，而“祭”、“鬯”、“荔”则联合举行。先疏后密，以便在一年内完成祀典。甲骨文也提供了证据，“乡”和“翌”确实没有联合举行之例。2，就祭祀的内容而言，也应定“乡”为五祀之首。“乡”是鼓乐之祭；“翌”是舞羽之祭；先用乐舞以娱祖妣。“祭”用肉；“鬯”用食（黍、稷）；次用肉食以享祖妣。末了是合祭：“荔”。祀典也就告一段落了。

陈梦家先生基本同意董先生的意见，他说，周祭的三种主要祭法是按照“乡”→“翌”→“鬯”→“乡”的次序，周而复始地举行的。无怪乎岛邦男先生批评为因袭了董氏的错误。

岛邦男先生却定“祭”为五祀之首，依次为“鬯、荔、乡、翌”，而“祭、鬯、荔”为一类，“乡、翌”为一类，两类之间穿插“工典”。针对董先生的推论，岛邦先生举出一些他认为是祖庚时代的五祀卜辞，质疑董先生的五祀始于祖甲的说法。他说，第一期只行荔、乡、翌三祀，三祀皆以日称之。这三祀是自成一类的祭祀。因此，第一期三祀的周期需三十句，这样与一个自然年的时间相差太多，所以为了使之接近自然年，时间必须加长。到了第二期，加上祭和鬯作为荔的前祀，成了五祀。结果延长了两旬。而乡祀是由前夕祀、当日祀和明日祀构成

¹³¹、郭沫若：《卜辞通纂·考释》63页，科学出版社，1983年6月；叶玉森：《殷墟卜辞前编集释》2·69，1933年10月；陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》19期，1936年6月；唐兰：《天壤阁甲骨文存·考释》54页，北京辅仁大学丛书，1939年4月。

¹³²、于省吾：《双剑謄殷契骈枝续编》，1941年8月；董作宾：《殷历谱》上3·9，中央研究院历史语言研究所专刊，1945年4月。

¹³³、李旦丘：《殷契摭佚》1页，孔德图书馆丛书第三种，1941年1月。

¹³⁴、戴蕃豫：《殷契亡口说》，《考古社刊》第5期33页，1936年12月。

为期三天的祭祀，那么，乡祀的周期不是一旬而是三天¹³⁵。

许进雄先生同样质疑董先生“先疏后密”的推测。基于这两个原因：1，翌祀和前一祀典乡祀不论在任何周期中都是截然分开的。2，三个祀组在同一条卜辞中出现时，其顺序是“翌”→“荔”→“乡”。所以许先生主张应以“翌”为祀首。

常玉芝先生认为许先生的研究最为可信。

由于在分期断代理论、方法的理解和应用上，在材料的取舍上，学者们存在着歧见，所以，周祭问题上产生论争自然无可避免。倘若要消除论争，恐怕还得在甲骨文分期断代理论和方法以及材料的抉择方面求得共识。

除了五种祀典以外，商人对祖神的祭祀仪式还有许多，我们再举一些常见的祀典为例子，以进一步了解商代祀典的概貌：

（二）禘祭

甲骨文中还有一种祀典，称为“𠂔”。字与甲乙丙丁的“丁”同形。各家多从商承祚先生释为“丁”¹³⁶；惟金祖同和杨树达从吴其昌先生释为“方（禘）”，义为祭祀宗庙¹³⁷。

陈梦家先生也从释丁之说，但定为武丁之兄的神主名，谓祭祀“帝丁”，与“兄丁”同¹³⁸。

董作宾先生别释为“日”，认为是帝乙、帝辛时代对于近祖五世的祭祀礼¹³⁹。

金杨二先生的见解新则新矣，却欠缺推敲。陈先生的研究也许稍显粗疏了点儿。董先生的研究有了进步，却于释字上略有纰漏。论述详细而精辟者，恐怕莫过于岛邦男先生了。

岛邦男先生经过多方面的考察，发现 𠂔 还是应当释为“丁”。文例证明，它作为祭祀对象，有时指祖神，分别是武丁和文武丁；有时则指上帝，称为“丁示”或“示丁”，岛邦先生认为，“丁”可用做上帝的别称，是因为“丁”与“帝”通；写成“𠂔”，是为了与外祭的“帝（禘）”区分开来。而作为祭名，当释为“禘”（周初作“啻”，后世作“禘”）。“丁祭”的祭神，只限于武丁、祖甲、康祖丁、武乙、文武丁等直系五先王以及母癸、妣己、妣癸。“丁祭”，或写成“升丁”，或写成“宗丁”，通常则作“丁”；祭祀武丁、祖甲、康祖丁及母癸的场合作“丁”，祭祀妣癸的场合则只作“升”。要言之，“丁祭”就是后世的“禘祀”。岛邦先生自认为已经揭开千古聚讼的“禘礼”的秘密了¹⁴⁰。

金祥恒先生从“释禘”说，却认为“禘”音读如“报”，“禘示”即“禘宗”，“禘宗”指报祭上甲和三报（报乙、报丙、报丁）¹⁴¹。颇有见地。

连劭名先生近释为“丁”，引《史记·龟策列传》：“能得百茎蓍，并得其下龟以卜者，百言百当。”为证，读作“当”，考释为占卜术语¹⁴²。则与祀典无涉。

（三）血祭

¹³⁵、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）113-115页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹³⁶、商承祚：《殷虚书契类编》，决定不移斋，1923年。

¹³⁷、吴其昌：《殷虚书契解诂》，武汉大学《文哲季刊》3卷2、3、4期，4卷2、4期，5卷1、4期，1934年。金祖同：《殷契遗珠考释》19，孔德图书馆丛书第一种，1939年5月；杨树达：《积微居甲文说》卷上27页，中国科学院，1954年5月。

¹³⁸、陈梦家：《殷墟卜辞综述》437页，科学出版社，1956年7月。

¹³⁹、董作宾：《为书道全集详论卜辞时期之区分》，《大陆杂志》第14卷9期4页，1957年5月。

¹⁴⁰、岛邦男：《殷墟卜辞研究·禘祀》（中文本）174-185页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁴¹、金祥恒：《卜辞中所见殷商宗庙及殷祭考》（上）253页，《大陆杂志》第20卷第8期249-253页，1960年4月。

¹⁴²、连劭名：《再论甲骨刻词中的血祭》，《于省吾教授百年诞辰纪念文集》31-36页，吉林大学出版社，1996年9月。

在传世典籍中，血祭是常用的祭祀方式。最为大家耳熟能详的例子是《孟子·梁惠王上》所载以牛或以羊“衅钟”的故事。商代也有血祭，证据就是“血”在祭仪之中的使用。甲骨文称为“衃血”、“奠血”，就是以血为祭；或直接称“血”，用作动词，意思就是“血祭”。

“血”字有时也和“𠩺”连用，可证商人杀牲取血以祭的事实¹⁴³。结合甲骨文中有关用牲的方式考察，商代存在着“血祭”似乎是无须质疑的（请参考本章第三节）。

有学者为“血祭”的存在提供了最为直接的证据。甲骨文有一个“彝”字，通常用作祭名，是指某种祭仪。这大概用不着讨论。陈复澄、林小安两位先生更进一步认为，“彝”是“以鸡血血祭的会意字”¹⁴⁴。“血祭”的推断应可信，但说是“使用鸡血”则未免失于具体。目前为止，殷墟卜辞中还不见用鸡为牺牲的例证（请参考本章第三节），况且，“彝”字所从只是个“隹”的形体，焉知非“鸡”不可呢？因此，“彝”只是血祭之意，至于用什么牺牲，则应具体而定。有的学者发现，“血祭”得到了考古发掘上的证明，例如：江苏铜山丘湾的商代社祀遗址就曾经举行过“血祭”¹⁴⁵。如果推论不误，这大概是目前仅存的商代“血祭”现场了。

当然也有学者否定甲骨文“血”字的考释，这便从根本上否定了“血祭”的存在¹⁴⁶。

（四）碎物祭¹⁴⁷

有学者提出，在商代诸般的祭祀礼仪中，有“碎物祭”这么种祭仪。所谓的“碎物祭”，就是在祭祀时，把献给神祇的物品打得粉碎。考古挖掘发现，出土的祭祀器物中往往有支离破碎者，其中不少当然是自然损坏的，但相当部分则是当年的人为破坏。早在新石器时代，人们在祭祀中就故意毁坏祭品：不管是陶器、铜器、玉器、石器，还是牛、羊等的躯体。有商一代，人们似乎仍遵循着这种祭祀习惯，并最终使之成为一种礼仪。商代考古材料显示：车马、青铜器、陶器、卜骨均有被故意损毁者。更具意义的是甲骨卜辞上所表现出来的碎物祭：“车”辕折损，“鼎”身坼裂，“弓”弦截断，“爵”形离析，用以代表器物名的文字笔画竟然残缺不全！进一步考察这些字的用例，更令人惊讶，多是用为祭名。卜辞的内容表明，商代的碎物祭应是施于至上神（包括“天、地、山诸神”）和商王室先祖的。目前的研究结果显示，这种早期的碎物祭一直延至后世，秦汉之际仍有碎物祭的遗迹。

关于碎物祭的施行目的，研究者推测：奉献于神祇的物品具有神性，不能为凡人所触摸，因此，为一般人的安全着想，便故意破坏祭品。另有学者推测：破坏祭品的外在形态，以便使它的虚幻形态进入冥府，奉献给阴界的神灵¹⁴⁸。可是，既然祭品中有完整无缺者，两种推测都并非无懈可击。

综合考察国内（例如某些少数民族所推行的天葬仪式）乃至世界各地的民俗材料，似乎可以肯定商代碎物祭的存在，那么，也就意味着“碎物祭”的立论是成立的。不过，其起因仍有待探明。

第二节 形形色色的郊祀

与宗庙之祭相对的是“郊祭”。对超自然神和自然神的礼拜中国古代统称为“郊祀”。因

¹⁴³、同注 142。

¹⁴⁴、陈复澄、林小安：《周原凤雏宗庙基址考》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》272 页，巴蜀书社，1998 年 10 月。

¹⁴⁵、俞伟超：《铜山丘湾商代社祀遗迹的推定》，《考古》1973 年 5 期。

¹⁴⁶、裘锡圭：《释殷墟卜辞中“𠩺”等字》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》73-94 页，香港中文大学中国语言文学系，1993 年 10 月。

¹⁴⁷、本小节参阅何靖：《商代卜辞中所见之碎物祭》，《中国文化》第 11 期，1995 年春季号。

¹⁴⁸、青海省文物考古研究所：《民和阳山》53 页，文物出版社，1990 年。

祭祀天地万物多在郊外举行，故称。商代的“庙祭”也有举行外祭的，例如对“高祖”和“先臣”的祭祀，所以商代的郊祀也包括某类“庙祭”，与后世郊祀稍有不同。而对上帝的祭祀也可以在宗庙举行，宜乎称之为“庙祭”。当然，商人的庙祭仍以“内祭”为普遍，而“郊祀”基本上都是外祭。

自然神指天地万物的神祇，诸如：山川河流、丛林草莽、日月星辰、风雨雷电、云虹雪雹，莫不是商人顶礼膜拜的对象。超自然神则只有一个：上帝。

一，超自然神——上帝的祭祀

典籍中屡见“上帝”一语，例如：《尚书》、《礼记》、《荀子》、《墨子》等，用例数以百计。铜器铭文也恒见“上帝”二字。

超自然神的上帝，在甲骨文中多称为“帝”，偶尔称为“上帝”（仅三见），商代的铜器铭文亦见“上帝”的称谓，如《𠩺其卣》，或简称“上”，通常和“下”连用。胡厚宣先生说：“下上之上必为上帝，而下者或指地祇百神而言。”¹⁴⁹陈梦家先生也说：“上指上帝神明先祖，下或指地祇。”¹⁵⁰据岛邦男的统计，署有“帝”或“上帝”的甲骨文超过四百片¹⁵¹。只占十万片甲骨中很少的一部分。

甲骨文的“帝”是孙诒让考证出来的，字属六书中的“象形”，可象什么之形则众说纷纭，至今仍难以判断孰是孰非。归纳起来大致有几种说法：1，“花蒂说”。持此观点的有吴大澂、王国维、郭沫若等。吴大澂认为“帝”象花蒂之形，是花萼和花蒂的摹状。王国维则认为只是“花萼”之形¹⁵²。2，“束薪说”。叶玉森、明义士等¹⁵³。叶玉森认为“帝”字下部象束薪之形，也就是“祭”字，禘祀用祭，故帝从祭；帝是王者，用祭祭天，所以帝上一横代表天。3，“祭器说”。持此观点的有内野台岭、出石成彦等¹⁵⁴。4，“标识说”。持此观点的有森安太郎¹⁵⁵。

岛邦男先生无奈地说：单从字形上去判断“帝”的本义是相当困难的。这是很有代表性的看法。

“帝”或“上帝”有主宰自然和社会的权力，能别的神祇所不能（只有《乙》3121一片所载的“河”例外）。祂令风雨雷电，降旱魃灾异，支配年成丰歉，裁决战争的胜负，操纵国家的治乱，甚至主宰生死疾病。陈梦家先生曾系统地总结为十六个方面：（1）令雨。（2）令风（3）令申齐（云霞之气）。（4）降艰。（5）降祸。（6）降潦。（7）降食。（8）降若（顺、祥）。（9）若（允若）。（10）授佑。（11）授年、害年。（12）咎王。（13）佐王。（14）与邑。（15）官（忧）。（16）令¹⁵⁶。朱天顺先生认为这十六个方面可以归纳为两大内容：一是支配自然现象，以影响人间祸福；二是支配社会现象和支配社会统治者¹⁵⁷。按说，“上帝”

¹⁴⁹、胡厚宣：《殷代之天神崇拜》8页；《甲骨学商史论丛》初集第二册，成都齐鲁大学，1944年3月。

¹⁵⁰、陈梦家：《殷墟卜辞综述》568页，科学出版社，1956年7月。

¹⁵¹、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）186页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁵²、吴大澂：《说文古籀补》附录；王国维：《观堂集林》卷6《释天》，中华书局，1959年6月；郭沫若：《甲骨文字研究·释祖妣》，大东书局，1931年5月。

¹⁵³、叶玉森：《殷墟书契前编集释》卷1，82页，大东书局，1933年10月；明义士：《柏根氏旧藏甲骨文字·考释》44页，《齐大学刊》6、7期。

¹⁵⁴、内野台岭：《论禘祭考》，《东京文理大学文科纪要》第9卷21页；出石成彦：《支那上代思想史研究》127页。

¹⁵⁵、森安太郎：《殷商祖神考》，《支那学》第10卷39页。

¹⁵⁶、陈梦家：《殷墟卜辞综述》561-571页，科学出版社，1956年7月。

¹⁵⁷、朱天顺：《中国古代宗教初探》255-259页，上海人民出版社，1982年。

具有如此之神威，人们应该对祂勤做礼拜才是。然而，有关“帝”或“上帝”的祭祀卜辞却难得一见。许多学者（如董作宾、胡厚宣、陈梦家等）是完全否定商人祭祀“帝”（或“上帝”）的。岛邦男则是个例外。他举出《通·河井大龟》、《遗》935等几片卜辞以证明“帝”（或“上帝”）也受祭祀；而且，甲骨文的“帝祀（禘祀）”就是“帝（上帝）”享祀于人间的明证。这里援引岛邦先生的一段话：“……所谓帝祀就是以上帝为主神而祀之，并祀土神，且以岳、河、契、王亥、上甲、祖乙等配祀的祭祀。”“至后世则称之为‘郊祀’。”¹⁵⁸岛邦先生认为，因为上帝为降雨、令风、授年、降咎的主宰者，所以“帝祀”的目的是为了“宁雨”、“宁风”、“宁咎”、“求年”、“求雨”。可谓很有代表性的一种说法。

如果岛邦先生的考证可信，那么，以祖先神为配祀的超自然神的祭祀仪式可以在宗庙举行，当然更常见的是在四鄙及地方举行，所以才有“方帝”之称。由于祀帝的文例不多，所以祭祀上帝的时间仅见“二月”、“九月”、“十月”、“十二月”。献祭的牺牲仅有“犬”、“羊”，好象并非特别隆重。

岛邦男先生所持“帝”受祭于人间的观点也得到了部分学者的支持。例如王蕴智先生就是其中的一位。不过，王先生倒是主张：商人祭祀“帝”经历了一段时间的改革，早先（武丁时期）是在祭祀与“帝”关系密切的方神（例如四方神、土方神等）的同时也拉上“帝”一块祭祀，然后（廩辛康丁时期）是利用祖神、先臣神“宾于帝”的机会祭祀，最后是把“帝”直接请进宗庙致祭，例如，“帝降”就是指“帝降于宗庙”¹⁵⁹。王先生所举的例证较岛邦先生多，也有一定的说服力。值得我们注意的是，王先生所列举的某些提到祭“帝”的卜辞，往往也记有宗庙名。这或许是“帝”于宗庙受祭的确证。当然，上帝和方神等一块受祭时，其祀典当在郊外举行，即所谓的“郊祀”。

可是，话说得回来，“帝祀（禘祀）”到底所祀何物，历来便众说纷纭，孰是孰非，一时还很难遽下断语。无论如何，从祭祀上帝的甲骨文数量上判断，从其它神祇常配祀于上帝考察，“帝”（或“上帝”）作为超自然神是不大接受、甚至不接受人间香火的。这反映了时人对祂敬而远之又无可奈何的心态。

“帝”在武丁时期还只是至高无上的神祇的专称，到了廩辛、康丁以后，就可以用以指帝王了，例如“帝甲”、“文武帝”等。暗示“帝”的神威大大下降，而人王的权威则大大上升了。

二，自然神的祭祀

据陈梦家、胡厚宣二位先生的考证，在甲骨文中最常见的自然神有以下几位：日、月、星、云、风、雨、雪、虹、四方、东母、西母等。后来，陈梦家先生作《殷墟卜辞综述》时，对自己的考证有所修订，只认为“日”、“云”、“风”、“雨”、“东母”、“西母”等是自然神。多神崇拜是人类社会早期所具有的共性，它体现了人类渴望征服自然的愿望。诸如“风”、“雨”、“雷”、“电”等自然现象，与人类的生产、生活息息相关，而人类却又无法驾驭，只能将之神格化以寄托自己的理想。因此，甲骨文中载有自然神是不容争辩的。不过，何者是神，何者不是，倒是见仁见智。下面我们就来讨论讨论。

（一）日神，甲骨文作“日”。日神神性兼具善恶，日象可昭示祸福，如：“日出”、“日入”、“日晦”——日色昏暗、“日戕”——太阳耀斑、“日食”等；日神可降灾施祥；日神可操纵某些自然现象，如风雨、“天鸣”。商人祭祀日神的活动，通常在日象出现之际或之后举行。活动内容包括杀牲（束戔牛、岁牛、卯牛）、祀祝（侑、醑裸）、焚烧（焚、祭）、沉

¹⁵⁸、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）199-200页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁵⁹、王蕴智：《试论殷墟时期上帝观念的发展》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》81-85页，巴蜀书社，1998年10月。

玉于河（沉）等一系列仪式。日被赋予神格，乃陈梦家先生的创造¹⁶⁰。胡厚宣先生进一步发挥之¹⁶¹。后来却遭到岛邦男先生的批驳：“以日为日神的说法不免草率，……所举证，没有一个足以证明日神之有所存在。”¹⁶²

（二）“风”，甲骨文皆借“凤”为之。郭沫若先生说“凤”是上帝的使者，风神配祀于上帝，故借“凤”为“风”。甲骨文中四方风神，为东方风神“协”、南方风神“微”、西方风神“夷”、北方风神“戔”。社门分别是东方神“析”、南方神“因”、西方神“彝”、北方神“伏”的使者（关于四方神，第六章第三节续有讨论，此处不赘）。胡厚宣先生首先揭示这个神祇系统与《山海经》所载合若符节，其后杨树达、陈梦家、曹锦炎、陈汉平等学者续有发明¹⁶³，使四方及四方风神的研究更加深入。商人祭祀风神的目的大致有二：一是求风、来风，有时兼及求雨；一是宁风，有时也兼求息雨。风神的祭礼虽无定法，但也用牲。求风、来风的祭牲牛、羊、豚、犬等，不一而足；宁风的祭牲则多是犬。如同日神一样，岛邦男先生也否定风神的存在¹⁶⁴。

（三）甲骨文的雨神径书为“雨”。商人祭祀雨神的目的和祭祀风神的目的相类，一是求雨，有时则与风神同祭；一是“去雨”（或作“退雨”、“宁雨”）。雨神之祭，当然可以直接施于雨神，如求雨，但更多的是借助于方神、土地山川动植物神或祖先神，如严重旱情下的求雨、“去雨”。求雨的祭礼除了较常用的“侑”、“寮”、“岁”、“伐”、“酉”、“沉”、“卯”等仪式外，还举行祈祷的歌舞活动，有“舞羊”、“作土龙”舞等，歌舞通常伴以奏乐；此外，倘若旱情十分严重，则举行“焚巫尪”仪式，就是用人牲（通常为女性）作祭。“焚巫尪”的仪式上，还要宣读祷告祝辞。求雨用人牲当无可疑，但是，所焚者一定是“巫尪”吗？有些学者不禁疑惑¹⁶⁵。这源自对“炆”字的理解。认为焚“巫尪”的学者认为“炆”字不从“交”而从“黄”，故字读如“尪”。事实上，“炆”字形体甚夥，确有从“交”从“文”者，那只是个双脚交叉而立的人的形象。因此，所焚者不一定限于“尪”，恐怕也有别的牺牲者。正如“藟（埋）”，既可从“牛”，便是“藟（埋）”牛；又可从“羊”，便是“藟（埋）”羊。岛邦男先生同样不同意雨神的存在¹⁶⁶。

（四）甲骨文的“土（社）”神，岛邦男认为，因其往往在“帝祀（社帝祀）”中出现，故尊崇的地位仅次于“帝（上帝）”，但神性却较温和，绝无“它年”、“它我”的举动。岛邦男先生的看法得到了考古发掘上的证实。1959年、1960年和1965年，考古学者对位于江苏徐州以北17公里处的铜山县丘湾遗址进行了三次挖掘，基本完成了这一商代文化层的清理。结果发现，这是一处商代社祀遗存。整个遗址占地约75平方米，遗址的中央放置着四块未经加工的自然巨石。石块呈不规则形，下端为楔状，直扎土内。略作方柱形的一块为中心，南、西、北三面各一块环绕而立。四块石头的周围埋葬着人骨20具、狗架12具、人头2个。人头俱面向石座。考古学家推测：这四块石头是有意识放置的，堆砌而成的石座就是祭坛，也就是商代的

¹⁶⁰、见《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》19期，1936年6月。

¹⁶¹、见《殷代之天神崇拜》，《甲骨学商史论丛》初集第二册，成都齐鲁大学，1944年3月。

¹⁶²、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）230页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁶³、胡厚宣：《甲骨文四方风名考证》，《甲骨学商史论丛》初集二册，成都齐鲁大学，1944年3月；杨树达：《甲骨文中之四方风名与神名》，《积微居甲文说》，中国科学院，1954年；陈梦家：《殷墟辞综述》241、589页，科学出版社，1956年7月；曹锦炎：《释甲骨文北方名》，《中华文史论丛》1982年3辑；陈汉平：《古文字释丛》，《考古与文物》1985年1期。

¹⁶⁴、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）232页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁶⁵、单周尧：《说炆炆》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）165-168页，中国社会科学出版社，1989年8月。

¹⁶⁶、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）232页，台湾鼎文书局，1975年12月。

“社”。商代的统治阶级曾在这里举行过祭祀仪式。祭祀仪式上，人和狗被处死，就地掩埋¹⁶⁷。然而，有相当一部分学者（如王国维、郭沫若、王襄、董作宾、傅斯年、于省吾等先生）认为“土”乃商人之祖“相土”，而不是“社”神。如此说来，商承祚、叶玉森、陈梦家、胡厚宣、岛邦男等先生所主张的“土（社）”神之说也许还得经受验证¹⁶⁸。

（五）岳神，就是山川之神¹⁶⁹。“岳”的神威有“它年”、“它雨”、“它王”等，因此，祀“岳”，通常为了求雨、求年、求“勿它”。“岳”的祀典多为“禋”。甲骨文中，岳字的形体很多，以致有些学者把它释为“羔”，即“昌若”、“帝啻”或“昭明”，例如，罗振玉、王国维、商承祚、容庚、王襄、胡光炜、吴其昌、朱芳圃、孙海波、丁山、张秉权、杨树达、闻一多、唐兰等学者就是这样考释的。另外有些学者则释为“𠂔”，读为“鸣”，假借为先公名：“冥”，例如，于省吾、陈梦家等学者就是这样考释的¹⁷⁰。然而，甲骨文中别见上述先公先王名，作“止若”、“夔”、“季”，因此把“岳”释为“羔”或“𠂔”，以为先公先王名当有可商。

（五）河，是商人最崇拜的神灵之一。岛邦先生收入《殷墟卜辞综类》中有 520 例以上。作为自然神，通常认为即“黄河之神”。主此说者有董作宾、岛邦男、赤冢忠、石田千秋、彭裕商等¹⁷¹。河的神威可“它年”、“它雨”、“它王”、“崇王”、“授祐”等，因此，对河的祭祀也就集中在“求年”、“祈雨”等方面上。也可以配祀于“上帝”。用于“河”的祀典有“报”、“御”、“往”、“告”、“取”、“禋”等近 20 种仪式。如同“土”、“岳”，许多学者根据“高祖河”的文例把“河”确定为商的先祖：“冥”（或“相土”），而不是河神。主此说者有郭沫若、吴其昌、于省吾、胡厚宣、杨树达等先生¹⁷²。但是，岛邦男先生认为“高祖河”是“高祖”和“河”并称，犹如“岳、河、夔”例中自然神和高祖神并称的情形一样。也许如此，有些学者调和两派的意见，认为“河”既是商先祖又是河神。主此说者有姚孝遂、肖丁等¹⁷³。

（七）“云神”，甲骨文作“云”。陈梦家、胡厚宣两位先生力主“云”是云神，有一定道理。如同其他神祇，“云”可享祀于人间。祭祀“云”的仪式常用“禋”，牺牲有豕、羊、犬，偶

¹⁶⁷、请参阅：南京博物馆：《江苏铜山丘湾古遗址的发掘》，《考古》1973 年 2 期；俞伟超：《铜山丘湾商代社祀遗迹的推定》，《考古》1973 年 5 期；王宇信、陈绍棣：《关于江苏铜山丘湾商代祭祀遗址》，《文物》1973 年 12 期。

¹⁶⁸、参考李孝定：《甲骨文字集释》第十三“土”字条的有关引述，中央研究院历史语言研究所，1991 年 3 月第五版。

¹⁶⁹、孙诒让：《契文举例》上 20，吉金盦丛书，1917 年；叶玉森：《殷墟书契前编集释》，大东书局，1933 年 10 月；陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》19 期，1936 年 6 月；董作宾：《中国古代文化的认识》，《历史学报》8，1955 年 12 月；李旦丘：《铁云藏龟零拾·考释》，1939 年 5 月；岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）220-224 页，台湾鼎文书局，1975 年 12 月。

¹⁷⁰、参考李孝定：《甲骨文字集释》第九“岳”字条的有关引述，中央研究院历史语言研究所，1991 年 3 月第五版。

¹⁷¹、董作宾：《中国古代文化的认识》18 页，《历史学报》8，1955 年 12 月；岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）216-220 页，台湾鼎文书局，1975 年 12 月；赤冢忠：《殷王朝における河“・”の祭祀とその起源》，《甲骨学》4、5 合并号，1956；石田千秋：《殷墟与洹河的关系——殷墟圣地考》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）64-69 页，中国社会科学出版社，1989 年 8 月；彭裕商：《卜辞中的土河岳》，《四川大学学报》丛刊第 10 辑《古文字研究论文集》，1982 年。

¹⁷²、参考李孝定：《甲骨文字集释》第十一“河”字条的有关引述，中央研究院历史语言研究所，1991 年 3 月第五版。

¹⁷³、详见姚孝遂、肖丁：《小屯南地甲骨考释》16 页，中华书局，1985 年。

尔用酒。“云”可配祀于上帝，称“帝云”。凡此种种，“云”具神格应可相信。尤其是祭云用“寮”，有着朴素的科学性。胡厚宣先生说：殷人求年祈雨，故亦祭云。可谓切中肯綮。以前农民常在旷野焚田，为的就是天降甘露。无奈岛邦男先生仍持怀疑态度¹⁷⁴。

上述论及的诸神，尽管稍存分歧，但基本为学术界所认同。其余的“月”、“星”、“雪”、“虹”、“东母”和“西母”（详见第六章第三节）等是否神格化，学术界还没有取得一致的意见。而且材料比较零碎，证据也欠充分，这里就从略了。这个方面，以陈梦家和胡厚宣二先生所论最详，读者诸君如有兴趣，可参阅《殷墟卜辞综述》、《甲骨文商史论丛·殷代之天神崇拜》、《甲骨文所见殷代之天神》等著作¹⁷⁵。

自然神的祭祀仪式通常在旷野举行，有时也在封闭式的庭院举行，例如伴有歌舞音乐的求雨仪式。

第三节 与祀典相关的礼仪

一、飧礼¹⁷⁶

中国古代，“飧礼”是重要的礼制之一。根据典籍的记载，“飧礼”既隆而重之又极其繁琐。“飧礼”除了满足口欲之福以外，当是社交的方式之一；此外，“飧礼”常常和“祭礼”同时举行，显然，“飧祖”或“飧鬼神”无非是为了祈福禳灾的目的。我们在前面已经谈到过商代的典籍所保留的“飧礼”的资料，那几乎无足道哉。那么，甲骨文里的“飧礼”材料又如何？

我们从甲骨文中得知，构成祀典的一项重要活动是“飧礼”，就称为“飧”。与后世典籍所载倒是不谋而合。隆重的飧礼通常在“宗（宗庙）”和“庭（宗庙的庭院）”举行。

飧礼的参加者除了王族以外，还有“多子”——大臣或诸侯之类的人物（其中包括“多子族”，即大臣或诸侯的亲族组成的队伍）、“多尹（多君）”——商的朝臣和“多生”。

飧礼盛大的陈设场面，甲骨文作“大宜”。“大宜”上的陈设物有“旅服（旅币）”、“尊宜”、“尊礼”等。

飧礼包括饮酒礼。大祭后全体致祭者共同联欢，以示与神同享。甲骨文作“享”、“飧酒”、“饮”。

“飧酒”者有王朝要臣、王的亲属、边地的诸侯、商王朝各地群邑的官员、方国君长，等。

饮酒礼的地点通常是“大室”、“北宗”和“庭”。“大室”是商王处理日常政务、接受臣下朝见以及祭祀的场所。估计身份极尊贵者才能在此享受“饮”礼。“北宗”即宗庙，地方官员或邑子可在此行“饮”礼。“庭”又作“召庭”、“召大庭”。这是可以容纳较多人的封闭式露天大广场。地位平平之辈就在这儿“宴享”。

饮酒礼上，商人设席而“享”，“飧酒”者均席地而坐。甲骨文的“即”字和“鄉（飧）”字最为传神，正象一（两）个人跪坐在食器旁边就餐。商代的遗址中出土过铜质、石质、甚至木质的“俎”、“案”，以及大批有着严格组合规则的铜制饮食器，如鼎、簋、觥、爵，等。饮食器的组合实际上用以体现等级的合法性。以觥和爵的组合为例，根据考古的资料，竟

¹⁷⁴、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）230-231页，台湾鼎文书局，1975年12月。

¹⁷⁵、陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年7月；胡厚宣：《殷代之天神崇拜》，《甲骨文商史论丛》初集2册，1944年3月/《甲骨文所见殷代之天神》，《责善半月刊》2卷16期，1941年11月。

¹⁷⁶、本小节内容请参阅：

宋镇豪：《夏商社会生活史》第五章，中国社会科学出版社，1994年9月。

裘锡圭：《甲骨文中的几种乐器名称》，《中华文史论丛》1980年第2辑。

许进雄：《明义士收藏甲骨释文篇》74页，加拿大多伦多皇家安大略博物馆，1977年。

李纯一：《关于殷钟的研究》，《考古学报》1957年3期。

有八个等列，最尊贵者（象王室的最上层人物）可以享用五十套的觚和爵；等而下之的末流贵族或中上层自由平民则只能享用一套觚和爵。当然，同是贵族，在不同的时期有不同的“飨礼”等级标准。举例说，在殷墟出土的饮食器的数量和组合就呈现出这种不同。同样是贵族，第一期所能使用的器物有：鼎、鬲、甗、觚、爵等，数量有八件；第二期所能使用的器物有：罍、鬲、卣、壶、觚、爵等，数量是十二件；到了第四期，所能使用的器物只有：鼎、卣、爵，数量只有三件。这些饮食器，可以充分让我们想象到当时饮酒礼觥筹交错、杯盘狼藉的热闹场面。

商代的飨礼上还少不了“乐”。《礼记·郊特牲》上说“殷人尚声”，是很正确的。所谓的“乐”，实际上是器乐演奏、“舞”、“歌”三位一体。“以乐侑食”是中国古代食乐一政的礼制，用来体现尊卑贵贱的等级关系。“钟鸣鼎食”说的就是这种情况。商代遗址的考古发掘中，饮食器和乐器、舞具、舞饰同出一穴有力地证明了这一点。商代“歌”和“舞”的具体细节，今天我们要从《诗·商颂》中细加玩味了，但商代音乐礼制的完善却是可以通过甲骨文和考古发掘来认知的。据研究，甲骨文中出现的乐器共十八种之多，其中有管乐、弦乐、打击乐。管乐有“竽”、“𩇛”、“言”等；弦乐有“𩇛”、“𩇛”等；打击乐有“鼓”、“庸”、“鼗”、“磬”等。而在考古发掘中，乐器的种类有打击乐、摇乐、管乐。打击乐器包括“石编磬”、“玉磬”、“铜鼓”、“铙”、“编铙”、“𩇛”、“皮面木鼓（鼙鼓）”等；摇乐包括“铎”、“铃”等；管乐包括“陶埙”、“骨埙”、“石埙”等。其中编铙有两件一套、三件一套、五件一套、十件一套等多种组合类型，最大的单个铙竟重 221.5 公斤；埙则有无音孔、一音孔、三音孔、五音孔等多种类型。乐器的制作工艺水平之高，从一个角度反映了商代的音乐水平。古音乐专家曾对商代乐器进行过测音研究，认为，商代乐器的制作、合奏和伴奏，证明当时已有标准音高和绝对音高的观念，进而产生了半音观念和五度协合观念，中国古代音乐的“十二律体系”在商代已经基本确立。在中国古代，音乐总离不开舞蹈。甲骨文有“奏舞”一语，大概就是伴有音乐的舞蹈。商代的舞蹈形式是很丰富的。甲骨文见“舞”字。完全是一个手持道具翩翩起舞的摹画。在甲骨文中，舞蹈往往与祭祀共存。在祭祀某些自然神的时候，例如：河、岳等，总离不开舞蹈。其中最为常见的是求雨之舞，甲骨文这类文例相当多。人们还专门为此造了个雨中舞蹈的象形字。这个字很可能就是后世“雩”的本字。《尔雅·释训》注道：“舞号，雩也。”郭璞进一步解释说：“雩之祭舞者，吁嗟而请雨。”有时候，王还亲自上场献舞。甲骨文有占问王舞是否顺利的记录。可见王舞是件大事，否则也不会为此而专门询诸鬼神。另有学者考证，“万舞”也是商族的传统祭祀乐舞。在旧说中，“万舞”曾被确定为周人的祭祀舞蹈，例如《礼记外传》、何休注《公羊传》均持此说。然而，《墨子·非乐》却认为夏代已经有“万舞”了。事实上，有不少卜辞记录了商人在祭祀中举行“万舞”这样的活动¹⁷⁷。“万舞”是舞蹈者手执羽、籥、干、戚等器具，手之舞之、足之蹈之的舞种。“万舞”的场面很壮观：“万舞洋洋”、“万舞翼翼”、“万舞有奕”，文献中的这些描写真实地反映了“万舞”盛大而热闹的局面。当然，商代的舞蹈并非全然为了祭祀。典籍可证！《史记·殷本纪》上说纣王（帝辛）“使师涓作新淫声，北里之舞，靡靡之乐，……”“北里之舞”是什么舞蹈，现在已经很难考究了。但有三点可以肯定：1，它已经是有意识的创作了。2，它是纯粹的娱乐性舞蹈。3，它是集音乐、歌曲、舞蹈于一身的综合艺术。

二、献享

与祀典、飨礼密切相关的另一个仪式是献享。献享的主要方式是献牲。献牲的首要目的则是为了“飨神”，以求祈福禳灾，次要目的则是为参加祀典飨礼者提供食物，即“自飨”。因此，无论是祭祀祖先神还是祭祀超自然神、自然神，献牲总是免不了的，如果说彼此有什么差

¹⁷⁷、请参阅：裘锡圭《释万》，《中华文史论丛》第2辑，上海古籍出版社，1980年6月；王维堤：《万舞考》，《中华文史论丛》第4辑175-194页，上海古籍出版社，1985年11月。

异的话，恐怕只是体现在牺牲的品种选择、数量的多寡上罢了。

在传世典籍中，偶有商代用牲的记载。例如《越绝书》有一则汤献牺牛的故事。这是商代最早的用牲记录。

殷墟甲骨文中记载的牺牲种类有：牛、豕、羊、犬、马，较之后世所谓的六畜，独独少了“鸡”。如果还要细分，则有：牯（公牛）、牡（泛指雄性牺牲，字从牛者指雄牛，如此类推）、牝（泛指雌性牺牲，字从牛者指雌牛，如此类推）、牲（牺牲的泛称）、牢（经过专门饲养的牺牲，有牛羊马三类：字从牛者指专门饲养的牛，字从羊者指专门饲养的羊、字从马者指专门饲养的马）、物（杂色牛）、豮（经过阉割的肥豕）、豨（牡豕）、彘（野猪）、豚（小猪）、骍（赤色马）；此外还有：白牛、黄牛、黠牛（有黑色斑点的牛）、幽牛（黑色牛）、白豕、大豕、黑羊、擒羊（可能是得之于狩猎的野羊）、卢羊、白犬、卢犬，等等。其实，商代还用人为牺牲（这一点，我们留待下一节再详细讨论）。从甲骨文的记录看，殷人在祀典中通常使用牛、豕、羊，这和后世使用“太牢”的习惯不谋而合；其次是犬；用得最少的是马。大概是因为犬常用于狩猎、看守，马则常用于牵引、骑乘，俱是生产工具；其生产上的价值明显大于祀典牺牲的价值。根据祭祀对象的不同，牺牲的种类也迥异。例如直系先祖（大示）通常用“牢”、“牛”，甚至有人牲；旁系先祖（小示）通常用“羊”，偶尔也有用“牢”、“牛”或人牲。又如：祭祀先妣，往往使用雌性牺牲。在祀典中，有时只是用某一种牺牲，例如仅用“羊”或仅用“牛”；有时则是各种牺牲配合着使用，例如既用“牛”，又用“羊”。随着祭祀对象的不同而使用不同的牺牲，实话说，这个问题还不是研究得很透彻。

祀典上所使用的牺牲数量一般没有具体的限定。数量最大的一次竟有用千牛之问，虽然不一定真的使用这么多牛作牺牲，但平时用三五十则是等闲之数。用这么多的牺牲，一方面固然说明商代畜牧业之发达，另一方面则说明参加祀典的人数不可小觑。虽说祀典上使用的牺牲数量没有定数，但根据祭祀对象的不同，其用牲的数量也会随之发生变化。例如：同样是用“牢”，直系先祖（大示）的用“牢”数量必然多于旁系先祖（小示）；同理，同样是用“牛”，直系先祖（大示）的用“牛”数量必然多于旁系先祖（小示）。如同“随着祭祀对象的不同而使用不同的牺牲”的问题一样，这个方面的研究仍不是很深入。

“飨神”的牺牲，根据时人的功利目的的不同有不同的处置方式，这一点，我们已经在上一节中约略提过了，不过，其间的某些规律尚有待理出。就甲骨文而言，“飨神”牺牲的处置可以分为几个步骤：1，杀牲，包括牺牲的杀后处理。2，献牲前奏，杀牲和祭奠之间的某种仪式。3，献享，把牺牲奉献给神。

杀牲的手段林林种种，可能随不同的神祇、不同目的的祷祝而取不同的宰杀手段。常见的有：“卯”，可能是把牺牲一分为二的手段；“𠂔”，可能是砍下牺牲四肢的手段；“伐”，从字形上推测，可能是剁下牺牲头颅的手段；“𠂔”，甲骨文写成“𠂔”，即“𠂔”的本字，刺杀牺牲的手段；“𠂔”，就字形进行分析，可能是把牺牲捆绑起来砍杀的手段。

商人杀牲以后，并不是马上把牺牲献给神祇，而是还要履行某种程式，这里我们姑且称之为“献牲前奏”吧！甲骨文中有几个用作祭祀专称的字，恐怕都和“血祭”有关：“𠂔”，甲骨文写成“𠂔”，即“𠂔”的本字，大概是把牺牲的血溅滴在土地上；“𠂔^幾”，把牺牲的血涂抹在器皿上或别的什么地方，然后致祭；“率”，甲骨文字象鲜血飞溅之形，似是洒血以祭的写照；“彝”，甲骨文字象双手倒提着一只鲜血淋漓的禽类置于“示（放置神主、祭品的案俎）”上之形，血祭之意至为明显。这四个祭名代表着四种血祭仪式。

献牲也有多种形式：“侑”，甲骨文写成“𠂔”或“又”，即“侑”的本字，把牺牲和其他酒食一块献给神祇的礼仪；“𠂔（埋）”，甲骨文有多种形体，或从犬，或从牛，或从羊，等等，俱象把牺牲埋在土里，意思就是指埋牲于土，字从牛者即埋牛，字从羊者即埋羊，余此类推；“沉”，甲骨文有多种形体，或从牛，或从羊，意思是把牺牲沉于水中，从牛即沉牛，从羊即沉羊，余此类推，通常用于祭祀河神的祀典；“燎”、“𠂔”和“焚”，“燎”，甲骨

文写成“𤇗”，即“燎”的本字，“燎”、“紫”和“焚”都是焚烧牺牲，也许烧成灰烬，也许只是把它烤熟，以便用于宴享，通常用于祭祀岳神、先公、先臣神以及祈雨的祀典；“福”和“醕”，“醕”即后世“酒”字，“福”和“醕”就是把牺牲和酒一块奉献给神的礼仪；“𩚑”，字也从“酉”，可能也和“福”、“醕”相当；“裸”，《说文》解释说：“灌祭也。”不知道商代是否如此。“束”，可能是把牺牲四肢捆起来奉献给神的一种仪式。

献享的另一种方式是献玉。前面已经提过，古文字的“礼”就是把玉奉献给鬼神的写照。甲骨文中果然有把玉奉献给“帝”、“河”、“大甲”和“黄尹”等神祇的记录。有时甚至用成双的玉（珏）致祭。甲骨文又有“巫”字，常用作祭名。罗振玉说：“象巫在神幄中而两手奉玉以事神。”此说有据！《尚书·金縢》上说：“武王有疾，……周公立焉，植璧秉珪，乃告大王、王季、文王。史乃册祝曰：‘……尔之许我，我其以璧与珪，归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与珪。’”用祭玉赂神，周初尚且如此！根据文献的记载，投玉于河或埋玉于土是常用的献玉形式。征之甲骨文，在祭祀河神的时候，确实通常投玉于河，就称之为“沈（沉）”。而考古发掘证明，“埋玉于土”的说法也并非虚妄，有一次竟出土了二百余枚祭玉。甲骨文的内容还表明，在“𤇗”祭中也会使用玉，不知道是不是焚玉的礼仪。在葬仪中，玉常常是敛尸之物，是给鬼魂的奠礼，则属于另一种献玉形式。与奉献酒食不同，献玉的目的也许在于玉具有人们所想象的通灵性，可以起到把神祇和人类联系在一起的作用。

传世文献和甲骨文都表明，献享还包括奉献黍稷。甲骨文五种祀典中的“𠄎”大概就是奉献黍稷的祭仪。《诗经·商颂》上说的“顾予烝尝”，也是指向鬼神敬献黍稷的祭仪。

除了牺牲、酒、黍稷、玉等，献享所使用的物品恐怕还有别的一些什么。可惜目前仍缺乏这方面的研究成果。

三、祷祝和立尸

与祀典相关的还有一种礼仪：祷祝。古代的祭祀，无论其形式如何，究其实质不外祈福禳灾。因此，祀典的一个重要的组成部分，就是祷祝。甲骨文的“祝”字和“𩚑”字都象一个人匍匐在地，迎“示”而拜。而常用作祭名的“宾”字，则是一个人跪伏于宗庙之内的形象。还有两个经常出现在祭祀卜辞中的“告”字和“召”字，从口，与言语大有关系，意义当接近于祷祝。另一个“衣”字，也是祭名，它的后面通常接先祖名，可能是“亲近”、“依靠”的意思。有学者认为，甲骨文的“米”可能用作“类”。“类”是祈祷的方式之一，典籍可证：《礼记·王制》有“类乎上帝”；《周礼·肆师》有“类造上帝”。甲骨文的“米”殆用如此¹⁷⁸。商人祷祝的内容很多，甲骨文给我们提供了丰富的材料（参阅第六章第一节）。不过，商人的祷祝可能和后世不大一样，它是以提问的方式来表达的：“有灾祸吗？”“没有灾祸吗？”“神会降福吗？”“神不降福吗？”诸如此类。当然，祷祝也可以采用非疑问语气表述，例如“占”。甲骨文的“占辞”是表祈使语气的，通常是复述卜辞的正面内容，表达所期望实现的理想。举例说：某一条卜辞问“会下雨吗？不会下雨吗？”如果祈祷人希望下雨，那么，“占辞”就将是“会下雨的”；如果祈祷人希望不下雨，那么，“占辞”就将是“不会下雨的”。不过，并非所有的卜辞都附有“占辞”，就目前所知，早期（武丁时代）和晚期（帝乙帝辛时代）的卜辞通常附有“占辞”。“占辞”通常由王陈述的（参阅第六章第一节）。

古人的祭祀活动中，有一项重要的“立尸”的礼仪。“尸”，就是神像，古时候，“尸”可以由活生生的人充当；“立尸”，就是设立神像（包括由人装扮者）的仪式。《礼记·曾子问》引述了孔子关于“祭成丧者必有尸”的阐述，以说明祭祀“立尸”的重要性。商代有没有“立尸”之礼呢？早在五十年代，饶宗颐先生就持肯定态度。他指出，卜辞有“立尸”、“宾

¹⁷⁸、连劭名：《商代礼制论丛》，《华学》第1辑，中山大学出版社，1996年12月。

尸”的记录，证明“殷有卜尸之礼”¹⁷⁹。近来有学者继续在申述这个观点。例如，曹锦炎先生谈到了甲骨文中“延尸”的文例，应相当于古代典籍所谓的“陈尸”之礼。曹先生又谈到了“尸主”的问题。他认为，并不是每一位先王（或每一次）的祭祀都需要陈设尸主，设与不设是通过占卜来决定的。尸主有时由他族首领（或族人）充当，有时则由本氏族人充当。虽然在“延尸”就是尸礼的问题上彼此的看法一致，但对“延尸”的具体理解，曹先生与饶宗颐、沈建华、连劭名等先生则存在着小小的分歧。饶、沈、连三位都认为甲骨文的“延尸”与典籍的“延尸”同，即把尸引进祭祀场所的一种仪式¹⁸⁰。与“延尸”、“立尸”相关的活动是“宾”，“宾”就是导引、迎接“尸”的过程。通常，这个角色是由“祝”，也就是“巫”充当的。但是，甲骨文告诉我们，王不止一次地担当“祝”任，尤其是在“岁祭”中¹⁸¹。关于“尸礼”，还有另一种说法，甲骨文中“𠩺子”、“又子”之类的文例，“子”读如“尸”，“𠩺子”、“又子”实际上就是“侑尸”或“侑祀”，是“尸礼”的反映¹⁸²。这个提法从正面支持“尸礼说”，无疑有积极的作用。但是，所举例证涉及到一大批带有“子”字的卜辞的释读问题，从而影响到对这些卜辞的内容的理解。相信在不久的将来，势必引起一些争论。

第四节 令人毛骨悚然的葬仪

葬仪毫无疑问与祭祀有着密切的关系。《尚书·盘庚》上说：先祖可以降罚于子孙，自然是死而成为鬼神才有这种威力，所以便要祭祀，所以便要有葬仪。那是一点儿也不能马虎的。但是，它既是祭祀的一个构成部分，又有着本身的某些特点。在这一节里，我们详细讨论这个问题。

传世典籍，例如：《礼记》、《仪礼》、《墨子》等，对丧葬礼仪有着详尽的记录。当然多是后世葬仪的反映，但于商代葬仪的内容也间有提及。为便于与甲骨文进行比较，有必要把言及商代葬仪的文字辑集如次：

服丧：《礼记·丧服四制》记武丁服丧期间，三年不言。

葬地：《礼记·檀弓下》：夏、商、周三代葬于北方北首。

葬具：《礼记·檀弓上》：殷人使用棺槨。

棺槨陈放：《礼记·檀弓上》：殷人把棺槨停放在两楹柱之间，宾客分列两边。

随葬品：《礼记·檀弓上》：殷人用祭器。

牺牲：《礼记·檀弓上》：殷人尚白，使用白色的牺牲。

丧葬时间：《礼记·檀弓上》：“日中”是殷人殓葬的时间。

这只是后人的追记，是否向壁虚构，且让我们放到甲骨文中检验一下。

一、葬仪管窥

甲骨文中虽然没有丧葬的具体描写，可是，涉及丧葬的文字却确实存在。卜辞屡屡见贞问

¹⁷⁹ 、饶宗颐：《殷代贞卜人物考》卷五 294-295 页，1959 年 11 月。

¹⁸⁰ 、请参阅：沈建华：《卜辞所见宾祭中的尸和侑》，《华夏文明与传世藏书》，中国社会科学出版社，1996 年；曹锦炎：《说卜辞中的延尸》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》54-56 页，巴蜀书社，1998 年 10 月；连劭名：《殷墟卜辞所见商代祭祀中的“尸”和“祝”》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》61-65 页，巴蜀书社，1998 年 10 月。

¹⁸¹ 、连劭名：《殷墟卜辞所见商代祭祀中的“尸”和“祝”》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》61-65 页，巴蜀书社，1998 年 10 月。

¹⁸² 、常正光：《卜辞“侑祀”考》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》27-31 页，巴蜀书社，1998 年 10 月。

“死”的文字，可推测出商人对生死的关切程度。甲骨文另有一个和“死”同义的“殪”字，非常写实，象死人被安放在棺木内。人死了自然入土为安。甲骨文这个可隶定成“𣦵”的字，可能就是后世的“葬”字。掩埋于草丛之中，这是“土葬”。甲骨文有一个“兀攴”字，就是后世的“微”字。有学者考证，字象杖杀老人之形，是古代的葬俗之一，之所以这样做，无非有利于新生命的诞生。另外还有一个“壑”字，象用手捡回山谷里被啃光了肉的尸骨，则反映了“朽其肉而葬之”的葬俗¹⁸³。这种“委之于壑”的葬俗就是“露天葬”。不过，这类内容的甲骨文实在有限（不足五十条卜辞），不足以让我们了解商代的丧葬制度。幸好我们可以仰仗殷墟以及其他商代遗址的发掘资料。

商代葬俗虽形态各异，但氏族、家族群葬的特征特别突出。例如河南罗山天湖一处墓葬，其中有十座中型井椁墓分布在墓地中轴线上形成“父蹬子肩”的格局，显示了社会的父父子子的宗法观念¹⁸⁴。

商代墓葬以头东脚西的朝向居多。例如西安老牛坡的商代墓地有墓葬 38 座，其中 21 座的墓主采头东脚西的朝向，或稍偏南北¹⁸⁵。但殷墟的墓葬朝向却似乎视地位的高下而异。或头北脚南，或头东脚西，以头北脚南为主流。

商代的葬姿大体取三类：仰身直肢、俯身直肢和屈肢葬。但偃师二里头却发现一例面朝下作跪伏状葬姿的墓葬。似是阶级压迫下的强死者。

商代殓葬用“井形椁”。“井形椁”用原木劈削而成，椁底椁顶平铺，四壁卧叠，四角交叉咬合，俯视作“井”字形。内或置木棺和边箱。入葬时，棺椁上有的覆盖白地黑线彩绘织物帐幔，有的涂抹朱砂，或红黑黄三色彩绘或红黑两色彩绘。当然，这只限于贵族或高层民众使用，多数普通平民也许只能“赤条条”地躺卧土中。据统计，1958-1961 年间殷墟发掘的墓葬中有 8% 无任何葬具。孩童则通常纳于瓮中而葬。这是原始社会乃至夏商的葬俗。

贵族们重厚葬。因此他们的墓中往往有大量的铜器、陶器、玉器、车马具等随葬品，甚至施以禽兽殉、人殉（详下文）。其口中还含有贝或蝉形玉石¹⁸⁶。一般的平民通常没有随葬品。

殷商的墓葬，根据大小的不同和随葬品的丰敛有无，大体上可分为四等：（一）带墓道的大墓。殷墟目前发现了 14 座。当是商王和高级贵族的寝陵。（二）中型竖穴墓。殷墟目前发现 30 座。当是族尹、耆臣等的墓葬。（三）浅小竖穴墓和利用废窖、废井埋葬的墓穴。有 534 座。当是自由民和部分奴隶的墓葬。（四）杀殉穴。有两种类型：1，埋入主人墓中的“墓中墓”。2，埋在主人大墓周围的小墓。

以上是商代葬仪的大概情况。而殷墟的发掘，则为我们提供了了解商代王族葬仪的更为详尽的资料：

殷墟的侯家庄西北冈是盘庚迁殷后的帝王陵园。这里共躺卧着盘庚以下的十一位君主（除了最后一位帝辛，即纣王）。1934 年 3 月-1935 年 8 月，主持发掘的中央研究院史语所人员在侯家庄的西北冈共进行了第十、第十一和第十二次发掘，发现了十个大墓（当时据说有十一个大墓）。第十次发掘分东西区进行。西区共发现四座大墓：三座呈正方形，一座呈亚字形，边长均达二十米。东区发现小墓六十三座。第十一次发掘仍分为东西区进行。也是在西区发现四座大墓：一座呈亚字形，三座呈方形。东区发现小墓四百一十一座。第十二次发掘依然分东西区进行。西区发现大墓三座，假大墓一座；东区发现大墓二座，小墓七百八十五座。大墓中之最大者占地 1, 200 平方米；最小的也占地 300 平方米。西北冈的大墓虽遭盗挖，仍出土了不

¹⁸³ 、许进雄：《文字所表现的葬俗》，《中国文字》新 2 期 161、165 页，艺文印书馆，1980 年 9 月。

¹⁸⁴ 、河南省信阳地区文管会、河南省罗山县文化馆：《罗山天湖商周墓地》，《考古学报》1986 年 2 期；信阳地区文管会、罗山县文管会：《罗山莽张后李商周墓第三次发掘见报》，《中原文物》1988 年 1 期。

¹⁸⁵ 、《西安老牛坡商代墓地的发掘》，《文物》1988 年 6 期。

¹⁸⁶ 、高去寻：《殷礼的含贝与握贝》，《中研院院刊》第 1 辑，1954 年 6 月。

少价值连城的随葬品。陶器有白陶鬲、埙、带轴鬲及高约一米的灰陶器。石器有刀、戈、斧、戚、龙、虎、牛、象、饕餮、龟、鱼、蛙、蝉、皿、几、人像等。铜器有高约八公分的牛、鹿方鼎、蝉纹圆鼎、及许多小鼎、觚、卣、角、斚、尊、饅、瓢、勺、钩、盘、方彝、人面具、刀、戈、矛、胄、弓、矢、车马饰等。玉器有琮、璜、象、虎、鱼、人冠饰、佩饰等。另外还有仪仗：龙、鸟饰杆、虎饰杆；乐器：鼓、磬等；雕花骨、象牙、蚌饰、绿松石等。大墓均有墓道直达墓室，大的四道，小的两道。亚字形墓的墓室也呈亚字形。墓室中央附一方形小坑，四周墙隅附长方形小墓八座，各埋一人一犬。人全躯跪姿，执戈，中央一人持玉戈，余皆铜戈；犬则蜷曲伏人旁。小墓多是杀头或全躯人殉坑，另外则是车马坑、动物殉坑（如象坑、鹿坑、羊坑及其他鸟兽坑）。如此大规模的墓穴，如此丰富的随葬品，如此精心安排的埋葬方式，证明殷墟西北冈一带确实是盘庚及其继任者的寝陵。

然而，有部分学者认为盘庚、小辛、小乙的陵墓不在西北冈，而在后冈。也许，早期看来，后冈作为王陵是合适的：离王宫很近，处于王宫东南洹河的高冈上。但是，后来武丁发现，此处地方比较狭小，过于靠近洹河，地势不够开阔，向北又没有太多发展的空间。因此，他决定建立一个新的陵区。这个新陵区就是西北冈。这里是一片开阔的高地，有充分的发展余地，隔河与王宫相遥望。在妇好死的时候，他就已经有这个打算了，只是那时候新陵区大概还没规划好，所以妇好只能葬在小屯。而武丁自己，则归葬于西北冈。此后，六代八王和重要的王室成员全都埋葬在这儿。西北冈王陵所显示出来的规模和气派远非后冈王陵所能企及，正好证明西北冈王陵是兴盛的武丁之世的产物¹⁸⁷。

也许，这个问题的争论还得持续一段时间，直到我们发现强有力的证据为止。不过，这个争论并不影响我们探讨西北冈王陵的修筑概况。

尽管挖掘人员看见的俱是劫后余物，尽管王们的躯体俱已灰飞烟灭，我们还是不难想象出三千年前王室盛大的葬仪。于是有学者这样推测：

葬仪的序曲是冥宫的营造。无论是亚字形的墓圻还是正方形的墓圻，都位于十二米的地底深处。墓穴四壁直立，墓底平坦。墓底造一墓室，或成亚字形，或方形。墓室中堆木成椁，椁中放置棺木。墓的四面各有墓道：东、西、北三面墓道是台阶，连接墓底；南面墓道是宽而且长的斜坡，直达墓室。每一个大墓的建造，工程之浩繁，耗费之巨大，完全超出我们的意料之外。这里插一句，殷墟的第十二次发掘共雇工五百人，工作了几近四个月才告完成，于此可想三千年前的修建工程了。这也表明，墓圻是预先营造的。也许是墓主生前的就建好了的，也许是在墓主病危时建造的。

第二部曲是在墓室的周围布置守卫的岗位。在墓室的四面四隅及中央设置墓坑，分别埋一人一犬，凡九人九犬，作王的守卫。中央持玉戈者当是守卫的首领。

第三部曲是把王的灵柩送进墓室。沿着南面的墓道，王的灵柩徐徐而进。放置棺木的灵床早就准备好了。柱础是白石雕刻而成的虎象牛头。安放好棺木，随即封盖外椁。殉葬武士的铜胄（相当于今天的钢盔。短的可罩至发际，长的及颈。额上作虎、牛、羊、兽面形，顶上有管。）、弓、矢、戈、矛、干盾都放置在墓室左右；武士的头颅十个一排，埋在四面墓道之内；王享用的物品，如：鼎、白石碧玉等，则分列于墓道之中。整个过程，当伴随着礼乐之声。因为墓道之中遗留了雕花骨埙、铜饅、石磬、鼉鼓等乐器；还有送葬的仪仗，墓道壁上留下的旗帜的痕迹就是明证。安葬完毕，便层层加土，施以版筑，直至地面。

葬仪的终曲是构筑环绕着冥宫的殉葬小墓。在墓室中的殉葬武士恐怕是王的贴身侍卫，陵墓外还有别的殉葬武士及各种职业的殉葬者。陵墓的南面，东西方横列着十个一排、五排至十

¹⁸⁷ 、请参阅：曹定云：《殷代初期王陵试探》，《文物资料丛刊》10，文物出版社，1987年3月80-87页；杨锡璋：《安阳殷墟西北冈大墓的分期及有关问题》，《中原文物》1981年3期；郑振香：《殷墟妇好墓》，文物出版社，1981年12月。

排为一区的方坑，每个方坑中埋着十个摆列整齐的、砍下来的头颅。他们的躯干则错杂地埋在附近的长方形大坑中。部分人的身旁或有小刀，或有铜斧，或有砺石。王的亲信忠臣均携带着他们自己使用的精美铜器全躯独立埋葬；地位稍次的左右侍者也都如此：骑士伴着马，御人伴着车，射手伴着弓矢，乐人伴着铙，庖丁伴着饮食礼器。殉葬的除了人以外，还有王生前钟爱的珍禽异兽：大象、猴子、鹿、犬、扭角羚、鲸鱼以及不知名的鸟类。至此，王的整个葬仪大致完成了。

王室的葬仪大致如此。那么，王室之外的人们的葬仪又如何。

贵族的葬仪可能稍逊于王，但也免不了穷奢极侈。很能体现他们身份的当数墓冢的修建。从贵族的寝陵规模推测，多半也是生前就修竣了的。其规模大小，取决于墓道的多寡。墓冢分别辟有四墓道、二墓道或一墓道。上面我们已经提到，王陵有四条墓道。王妃、高级朝官或地方诸侯的墓冢可以修建两条墓道。地位稍低者的墓冢则只能有一条墓道。至于殉葬物、葬具，我们已经在前面谈过了，此处从略。

这里顺便谈谈葬仪中“殷人尚白”的问题。裘锡圭先生在甲骨文中找到了殷人尚白的一些证据。他说，殷人尚白之说在目前很难得出公认的结论，但是，殷人至少相当重视白马。他指出，在卜辞中指明毛色者惟有白马，而且还占问即将出生的马崽是否白色。于此可证白马在殷人心目中的位置是何等重要¹⁸⁸。可先前，黄然伟先生是彻底否定“殷人尚白说”的¹⁸⁹。他认为，在牺牲毛色的取舍上，殷人并无特别的好恶。在许多卜辞上，经常发现就牺牲的毛色进行贞问，或黄或白，或黑或黄，或红或黑，如果尚白，似无必要选择别的颜色。因此，如果黄说可信，殷人在丧葬礼仪上用白牲就存在疑问了。不过，考古发掘发现，殷人在葬具颜色的取舍上确实有一定的倾向性。1958-1961年殷墟挖掘的302座墓中，有葬具的约占1/3，其棺槨的颜色以白色、灰色居多，个别涂有彩绘。

古汉语里，“墓”、“冢”、“坟”在名实上有些区别。“墓”“不树不封”，所以“平曰墓”；“冢”和“坟”或树或封，所以“封曰冢，高曰坟”。中国古代的典籍，例如《礼记·檀弓》，记载：“古者墓而不坟”，意思是指上古修墓，以不隆出地面为时尚。这个“古”不是确指，难以说是哪个朝代。殷商距离《礼记》创作的时代应当算是很“古”的了，可有的学者推测，商代已经有“坟”或“冢”了¹⁹⁰⁽¹⁾。考古的发现，为这种推测提供了证据。河南罗山天湖M41墓口就有坟冢封土的残痕。虽然商代修“坟”或“冢”不一定很普遍，但至少说明《礼记》所载于商不合。

考古发掘表明，王陵之上是房子的基址，可能就是甲骨文的“宗”，按照典籍的命名，应该称为“享堂”。另有学者认为是“寝”¹⁹¹。当以前说为是。陵墓之上修建房子，一方面可以避免陵墓日晒雨淋，起到一定的保护作用；另一方面，则方便时王祭祀、宴享。

二，人祭与人殉

“人祭”和“人殉”是两个不同的概念。前者指把人当作牺牲用于祭祀先祖、先妣和天地神祇，以求神灵赐福禳灾；后者指把人当作殉葬品，随从其主子到另外一个世界去，照样侍候主人。但在作为牺牲这一点上，两者却是一致的。而且，在考古发掘中发现的“人性”，很多情况下难以区分是用于“殉”还是用于“祭”。因此，我们把“人祭”和“人殉”放在一块儿讨论。

¹⁸⁸、裘锡圭：《从殷墟甲骨卜辞看殷人对白马的重视》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）70-72页，1989年8月。

¹⁸⁹、黄然伟：《殷人尚白说质疑》，《大陆杂志》第31卷第1期，1965年7月。

¹⁹⁰、高去寻：《殷代墓葬已有墓冢说》，《台湾大学考古人类学刊》第41期，1980年。

¹⁹¹、商言：《殷墟墓葬制度研究述略》，《中原文物》1986年3期。

在传世典籍中，“人殉”、“人祭”的存在铁证如山。例如《墨子·节葬下》：“天子杀殉，众者数百，寡者数十。将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。”这是“人殉”。又如《左传·昭公十年》：“秋七月平子伐莒，取郕，献俘，始用人于亳社。”这是“人祭”。当然，这毕竟是春秋时代使用人性的情况。

商代又如何？由于有大量的考古材料的佐证，甲骨文研究中关于人殉和人祭的问题总算解决得比较透彻。

本世纪三十年代，吴其昌先生发表了第一篇关于“人祭”的文章。他据《前》1·18·4一条卜辞“卯牢”和“伐人”并用以祭祀武丁，认为：“卯”在辞中用为“杀”，可无疑义，则“伐”也只能释为“杀”。因此，这是殷代使用人祭的确证。

其后，“人祭”“人殉”的专题论文至少超过二十万言。例如姚孝遂、彭适凡、金祥恒、杨升南、黄展岳、商言、孟宪武、王浩等先生均深入探讨过这个问题，但若论全面、论精审，则莫过于罗琨先生的《商代人祭及相关问题》一文¹⁹²。

这大量的研究文字至少让我们知道了商代人殉人祭的概貌：

（一）数量

在盘庚迁殷后的二百多年内，人殉人祭的总数量目前我们还不得而知。但是，人殉人祭的数量之大却令人瞠目结舌。

根据考古发现，有学者报告说：从殷墟中发掘出来的人殉人祭遗骸多达 3,684 具，再加上难以复原的遗骸、不能确定的数字，总数接近 4,000（胡厚宣《中国奴隶社会的人殉和人祭》（上篇），《文物》1974 年 7 期）。其中，安阳侯家庄 HPM1001 就发现了 225 具；武官村 MKGM1 也发现了 79 具，加上人殉人祭坑中的遗骸，凡 305 具。有的学者的统计数字更吓人：光是西北冈的 14 座大墓，殉人数就达 3,900，加上中小型墓葬、基址、祭祀遗址的殉人数，总数在 5,000 以上¹⁹³。甲骨文的记载进一步证实了人殉人祭的惊人数量。《续补》1904 记录了用人 500 的贞问。虽然这并非杀殉的确切数目，但学者们的确发现了多达 1,922 条（其中 1,145 条未记人数）的卜辞镌有贞问杀殉记录。有学者估算，这 1,922 条卜辞的内容表明约有 12,952 名无辜者死于人殉或人祭。以下是商言先生制作的人祭、人牲明细表¹⁹⁴：

王 世	年代（公元前）	卜 辞 条 数	用 人 数 量
武丁	1,339-1,281	1,006	9,021
祖庚、祖甲	1,280-1,241	111	622
廩辛、康丁 武乙、文丁	1,240-1,210	688	3,205
帝乙、帝辛	1,209-1,123	117	104

通过这份表格，我们可以清楚地了解到各个时期的使用人祭、人牲的情况。似乎，在使用

¹⁹²、载《甲骨探史录》，三联书店，1982 年 9 月。

¹⁹³、黄展岳：《我国古代的人殉和人牲》，《考古》1974 年 3 期。

¹⁹⁴、商言：《殷墟墓葬制度研究述略》，《中原文物》1986 年 3 期。各家的统计不完全一致，例如姚孝遂的统计为：武丁时期的用人卜辞凡 379 条，用人牲数 5,418，不计数者 247 次；祖庚至文丁时期的用人卜辞条数 277，用人牲数 1,950，用人不计数者 189 次；帝乙、帝辛时期的用人卜辞条数 32，用人牲数 75，用人牲不计数者 29 次，见《商代的俘虏》，载《古文字研究》第 1 辑，中华书局，1979 年 8 月；李少连也有与此相异的统计，详《人殉人祭与商周奴隶制》，《全国商史学术讨论会论文集》（《殷都学刊增刊》）1985 年 2 月。表中武丁的在位年代为董作宾等先生所厘定。今天最新的研究成果表明：武丁在位的大致年代应在公元前 1,250 年至公元前 1,192 年之间。据《全国政协举办夏商周断代工程报告会》，《中国文物报》1998 年 12 月 23 日。

人祭、人牲上也体现着各王世之间礼制的不同。帝乙、帝辛时期的数量最少，祖庚、祖甲时期次之；武丁时期的数量最庞大，而廪辛、康丁、武乙、文丁时期稍逊之。这与各王世之间是否实施“周祭”制度的情况相一致。好象确能说明祖甲改革的史实。

（二）杀殉的方式

从考古发现来说，大多为集体杀殉，而且往往是人畜同殉；少数为活埋。

而考察甲骨文，杀殉的方式则呈现出多样化的趋势。有“率”：血脂之祭；有“豆殳”：宰割刀刳；“戮”：对“仆”和“屯”施以断首；有“伐”：对“羌”施以断首；有“炆”、“瘠”：焚杀人性；有“藿”：活埋人性；有“沉”：溺毙人性。这些杀殉方式，有用于“殉”的，也有用于“祭”的。

（三）杀殉的对象

杀殉的对象，各家的说法不尽相同。胡厚宣先生认为有：羌、伐、臣、执服、奚、戮、女、妾、姬婢、女巫、方国伯长，等等；姚孝遂先生认为有：羌、大、亘、夷等三十类；罗琨先生认为有：人、羌（姜）、夷（尸）、奚、而、伐、戮、执、印、垂、臣、仆、刍、屯、巫、被俘的敌方首领、炆祭的人性、女性牺牲等十九类。

（四）杀殉对象的来源

杀殉对象不外乎三个来源：1，贡纳。方国诸侯的朝贡品。2，俘获。战争的俘虏。3，豢养的奴隶。

（五）杀殉的目的

人殉人祭用于祭典当无疑义。而据罗琨先生的研究，人祭用于以下的祭典：1，禳灾之御祭。2，献俘和告执的祭典。3，祈年。4，对山川土地所用的人牲。5，求雨。6，行于建筑物的人祭。

人殉人祭之风，以武丁时最盛，而在帝乙帝辛时颓落。大概因为早期尚须借助神力以加强统治，后期则迫于对劳动力的需求。

虽然传世典籍告诉我们古代存在使用人牲的事实，虽然大量的考古材料证明了殷代确实曾用人牲以事祭祀，虽然甲骨文的“伐”、“反”、“戮”等字分明是杀人的图象，虽然甲骨文屡见“用人”若干、“用羌”几何的祭祀卜辞，但还是有个别学者质疑商代存在人性。岛邦男先生就是一个典型的代表。他说，持人性论者都不过是出于字释上的臆说，殷代使用人性的证明是不存在的。针对上述赖以立论的证据，他逐项“检讨”。首先，他认为春秋时存在过人性不等于商代也有此等行径；其次，针对考古所发现的人骨即被埋置的人牲的说法，他认为“不外是推测之辞”；再次，他指出，甲骨文中的“反”、“戮”、“奚”等字均没有用如本字的例子；最后，“用人”“用羌”之用，他强调说，应当理解为使用的用，不能释为砍杀，否则，杀三五之数尚可理解，杀上百之数则令人迷惑了¹⁹⁵。岛邦先生的观点，今天看来是难以成立的。

不过，人殉或人祭，可能存在非暴力手段的情形。也就是说，某些殉葬或祭祀的人牲也许是主动赴死的。其间并不存在一个杀戮的过程。这里有些证据。考古发现表明：殉葬的人牲当中，部分保持着完整的躯体，而且，这些人牲的身份特殊，或是臣属，或是武士，或是嫔妃，俱是王公们的近亲、近臣或亲侍。很明显，这类主动赴死的人牲与遭受杀戮的人牲是不一样的。这种现象反映了“殉”的不同：殉葬制度下的“殉”和殉葬风俗下的“殉”。人祭的情况也相仿佛。当然其中许多是被强行剥夺了生命的，但也不排除部分是带着侍奉神灵的荣耀而主动捐躯的。那么，我们在考察人殉、人祭现象的时候，似乎应当把这个因素考虑进去。

第五节 “献俘礼”的初步研究及其他

¹⁹⁵、岛邦男：《殷墟卜辞研究》（中文本）332-339页，台湾鼎文书局，1975年12月。

一、献俘礼¹⁹⁶

古代的“献俘礼”，虽然包括了祭祀、杀殉等内容，但是，它原来可能属于“军礼”的范畴。不过，这方面的材料不多，研究也少，因此，我们只好把“献俘礼”放到“祭祀”这一章中阐述。

在先秦的文献里，常常提到一种“献功”、“献捷”的礼仪，狭义上指献纳战俘；广义上则是指一整套庆功的典礼，包括“庙社告祭”、“献俘”、“作乐”、“宴饮”、“大赏”等一系列活动。不过，这项十分重要的礼制早就亡佚了，礼书中没留下详细而系统的记载。前人也并没有给予太多的关注。因此，“献俘礼”的来龙去脉一直阙如。直到1992年，高智群先生发表了第一篇关于“献俘礼”的专论，人们才察觉中国古代有这么种礼制。

关于“献俘礼”的源流，高先生有过很精彩的研究。他认为，典籍所谓的“献俘礼”起源于原始社会民族战争的庆功仪式。旧有的一些与战争有关的宗教巫术和庆祝活动在这个阶段逐渐固定化和规范化，成为氏族内共同遵守的原始仪式。这种庆功仪式通常包括以下内容：

（一）祈祷：在战争之前向鬼神祈求祷告，奉献祭品牺牲，举行占卜。

（二）献俘：原始民族把战争的胜利归功于神力的支持，所以在战争结束后杀俘祭神，用活人的躯体和鲜血飨神。献俘实际上包括“献人”和“献馘”两种形态。

（三）祝捷：原始民族在征战得胜后，往往举行节日般的狂欢活动。

原始社会的战争庆功仪式的进一步演变遂成为阶级社会的一种礼制。至迟，在甲骨文时代，“献俘礼”业已形成。

据高先生的研究，“可以肯定，商代的献俘活动已经具备周代献俘礼的主要内容，只是表现形态更加残酷野蛮，带有更多的原始文化残余而已。”商代的献俘活动大致包括几个方面的内容：

（一）郊迎师旅。

军队凯旋归来，要在郊外或宗庙向王奏捷。而王或大臣亲赴郊外犒劳军旅，接受献捷。甲骨文中某些“逆羌”、“逆执”卜辞指的就是这种郊迎礼仪。“逆羌”、“逆执”卜辞表明：

- 1、商代主要在国郊或宗庙大门迎接师旅和俘虏。地点的选择当视军队战绩而定。
- 2、战绩辉煌，商王会亲自迎接军旅和俘虏，这不仅是对将士的犒劳，而且同时是将士献俘的活动。如果战绩一般，可能就由一般的大臣代王接收。
- 3、商对外用兵，必先整饬军旅，甲骨文称为“振旅”。军队凯旋，也当举行“振旅”之礼以整顿士卒。这种礼仪一直沿用至周。

（二）献俘。

甲骨文的“献俘”、“见俘”以及“见仆”就是献俘活动。献俘活动通常在宗庙、社举行。这有个理由。商周两代在出兵前均举行隆重的仪式，其中一个内容就是“釁主”和“迁主”：在祭祀后把神主迁出宗庙，置于车中随军出征。班师回朝，就要举行仪式把随军神主送回宗庙安放（参阅第六章第一节之二〈贞卜法的复原〉）¹⁹⁷。通常，在仪式上就举行献俘杀祭。

甲骨文的献俘还可以称为“以羌”、“入羌”、“来羌”或“以执”、“来仆”等等。这类卜辞部分指贡纳，部分则是指献俘。其区别的原则有几条：

- 1、这类卜辞往往用“获”这么个字眼。显然，“羌”、“仆”之类乃战争所获

¹⁹⁶ 、本小节内容请参阅：高智群：《献俘礼研究》（上），《文史》第35辑，中华书局，1992年6月；《献俘礼研究》（下），《文史》第36辑，中华书局，1992年8月。

¹⁹⁷ 、陈复澄、林小安《周原凤雏宗庙基址考》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》269-274页，巴蜀书社，1998年10月。

- 2、“羴”、“仆”之类倘若为“伯”，则是敌酋无疑，也应该是战利品。
- 3、如果献“羴”、“仆”的是征战连年的王朝属臣，则所献者当是俘虏。

显然，到了商代，献俘礼的演变路程已经走完了最后一步，后世的献俘礼则是在这基础上完善的。

“献俘礼”之所以能够成为阶级社会的礼制，自然有着其内在的原因：

- 1、献俘礼具有巩固等级制度，维护王朝统治权威的作用。
- 2、献俘礼具有加强同少数民族军事斗争的作用。

尽管高先生的著作对献俘礼的研究是宏观的，商代献俘礼只是他其中一个初步的探索，但已经让我们精神为之一振了。也许，我们可以循着高先生的研究路子一直走下去，进一步完善商代献俘礼的研究。

二、大蒐礼¹⁹⁸

另一个属于军礼范畴的仪式是大蒐礼。大蒐礼就是田猎的礼仪。在古代，田猎其中一个重要的目的是为了演练军队，检阅军队的作战能力。《周礼·大宗伯》上说：“大田之礼，简众也。”“简众”即检阅师众，也称为“简兵”。参加大蒐礼的军旅必须排出“振旅”的军阵。《周礼·大司马》上说：“中春，教振旅，……遂以蒐田，……”甲骨文已经有“振旅”的阵法，与后世典籍暗合。商代的大蒐礼通常举行焚田活动，和《礼记·郊特牲》说的“季春出火，为焚也，然后简其鼓铎旗物、兵器，修其卒伍。”可能大体相同。田猎还有另外一个目的：就是向邻国炫耀武力，有时甚至进入邻国，大肆劫取奴隶。田猎类甲骨文常见“（猎）获羴（人）”的记录，与“获鹿”、“获虎”一个意思。如同“献俘礼”，商代的大蒐礼可能也举行某种祭祀活动。田猎前，通过占卜方式请求神灵庇佑；田猎结束后，则向神祇奉献猎获物，酬谢神恩。因此，田猎活动务求有所获，抓不到飞禽走兽，就抓几个羌人充数。大蒐礼结束后，还有饮酒活动。这和“献俘礼”的犒军毫无二致。

商代大蒐礼的参加者主要是国家的精锐部队，即，甲骨文所说的“左、中、右”三师。

第六章 神秘的商代方术

古汉语的“方术”是一个涵括很广的概念，诸如天文、历法、算术、地理、方技等，莫不属于“方术”研究或涉及的范畴。可以说，古之“方术”既有科学的成分，又有迷信的成分。二者纠缠在一块儿，确是“剪不断，理还乱”。在《周礼》中，类似占卜、方技等方术内容又被写进书中，成为礼制的一部分。我们这里讨论的“方术”的内容，是根据固有的定义而确定的。《后汉书·方术列传》把方术分为四类：1，卜筮之术。2，阴阳推步之术。3，五行占验。4，杂占巫术。古人为什么把这些占卜活动列入方术的范畴呢？那是因为“方”就是“方向”、“方位”的意思，而“方”是由神祇掌管的。既然有神祇，就离不开祭祀；既然祭祀神祇，就离不开祈福禳灾；既然需要祈福禳灾，就离不开未雨绸缪，预测吉凶。而“卜筮”、“阴阳”、“五行”、“杂占”多多少少都和“方”和神祇有些关系，所以上述四端被纳入方术之中也就不无道理。就目前的认知水平而言，殷代方术已有这四个方面的内容了。也就是说，后世的方术可能都是从商代的方术发展起来的。

第一节 贞卜钩沉

¹⁹⁸、本小节内容请参阅：连劭名：《商代礼制论丛》，《华学》第2辑，中山大学出版社，1996年12月。

历史文献中保留的贞卜术材料，可以说，是相当丰富的。例如十三经之一的《易》就是其中的集大成者。另一部经典《周礼》则在占卜程序、参与占卜活动的人员构成等方面有详尽的描述。如果典籍中多少保留了殷商时代贞卜的真相，那我们要做的工作就只是把它放到甲骨文中验证一下而已。然而很遗憾，如第一章所述，商代的典籍是没有多少占卜的记载的。退而求其次，拿商以后的典籍与甲骨文进行互证，却发现殷商的占卜别有一方天地。

在商人的祭祀活动中，贞卜是必不可少的礼仪之一。诸如祭祀的对象、祭祀的方式、祭祀的后效，他们无不贞问占卜一番。在今天我们所能看到的甲骨文中，贞卜祭祀类占了很大一部分。可见贞卜在祭祀活动中的重要位置。当然，商人是事无巨细都要占卜一番的。因此，殷墟甲骨文中绝大部分是卜辞。这使我们有足够的材料去揭开商代的贞卜术之谜。

一、贞人的复活

我们都知道，中国古代有所谓的龟卜和蓍占。龟卜就是使用龟壳进行贞占。当然，先商时期可能只存在骨卜活动，龟卜实际上是在骨卜的基础上发展起来的。蓍占就是利用蓍草（不限于蓍草。蓍占只是泛言而已）进行卜问。这是古人赖以决疑的最主要、也是最古老的手段。

殷墟甲骨文实际上就是商代人从事龟（骨）卜活动的产物。面对数量如此庞大、制作如此精美的甲骨，我们惊叹之余，不由得想：都有些什么人参加这项活动呢？

根据《周礼·春官宗伯（下）》的记录，龟卜活动有众多的参与者：（1）“大卜”，负责察看蓍兆以决定吉凶；有时则决定占卜的事类。“大卜”的编制如次：下大夫二人。（2）“卜师”，负责灼龟，以使龟裂而出现蓍兆。“卜师”的编制如次：上士四人（3）“龟人”，负责收集来自各地的卜用龟，并根据用途的不同把龟分门别类。“龟人”的编制如次：中士二人，府二人，史二人，工四人，胥四人，徒四十人。（4）“菴氏”，准备烧灼用具的小吏，“菴氏”的编制如次：下士二人，史一人，徒八人。（5）“占人”，负责预测吉凶，并做好记录，以便日后验证所占是否准确。“占人”的编制如次：下士八人，府一人，史二人，徒八人。（6）“卜人”，负责就蓍兆的走向作出预测。“卜人”的编制如次：中士八人，下士十六人，府二人，史二人，工四人，胥四人，徒四十人。

《周礼》的记录未必全面，却已经让我们略知龟（骨）卜所耗费的人力物力了。这大概是周至春秋时期的情况。商代又如何？殷墟甲骨文没有明确的记载。不过，既然是同一类活动，所用人力当相去不远。这一小节里，我们着重谈谈《周礼》所失收的“贞人”问题。其他与贞卜有关的人员，我们放到下一小节申述。

《说文解字》上说：“贞，卜问也。”（卷三）那么，“贞人”就是主持卜问的人了。在历代的文献中，均不见“贞人”的称谓。“贞人”得以“死而复生”，全赖著名的甲骨学家董作宾先生。

稍有点甲骨学常识的人都知道，殷墟卜辞的前辞（或称为“序辞”）格式通常是这样的：“干支卜，某贞”。在卜和贞之间的那个字，先前的学者，如刘鄂、孙诒让、叶玉森、郭沫若等，虽然都注意到了，或以为官名、地名，或以为与“贞”有关的事类，但都不得要领。1929年的第三次殷墟挖掘，董先生他们在小屯村北“大连坑”南段得到大龟四版。董先生通过对一、二、四版辞例的反复比较，终于悟出了卜和贞之间的那个字是人名，也就是贞卜的主持者，于是董先生把他们统称为“贞人”。1931年6月，董先生发表了《大龟四版考释》¹⁹⁹一文，正式提出了影响深远的“贞人说”，从而使死去千年的“贞人”“复活”过来了。然而，董先生这个观点在当时却受到了某些学者的质疑，例如瞿润缙的《大龟四版考释商榷》²⁰⁰、陈君宪的

¹⁹⁹ 、载《安阳发掘报告》第3期，1931年6月。

²⁰⁰ 、载《燕京学报》第14期，1933年12月。

尤、夬；（武乙时期）历。（帝乙、帝辛时期）黄、派、立、父、佚、。

270 年之间有如此之多的贞人服务于商王朝，可见占卜活动曾是一项多么重要而又多么平常的活动。

二、贞卜法的复原

如前所述，中国古代的“贞卜”属于方术中的“卜筮”类，它包括“龟（骨）卜”和“蓍占”两种占卜方式。

在许多新石器晚期遗址里——例如龙山文化晚期（距今约 4,000 年）的山西襄汾陶寺遗址、二里头文化（早商）东下冯类型的山西夏县东下冯遗址，等等——都发现了使用过的卜骨。卜骨的种类有羊、牛、鹿、猪等动物的胛骨。这些卜骨没怎么整治，上面也没有文字，只有一些钻凿的痕迹。同样，把龟用于占卜的历史也相当悠久，尽管龟占的使用范围远远小于骨占。1987 年，在安徽含山凌家滩的一座新石器晚期（据陶片热释光测定为距今 4,500 年左右）的墓葬中发现了一只玉龟。经学者们研究证实：“这是一种最早期的龟卜方法。”²⁰⁵（1）此外，在河南的舞阳贾湖遗址（裴李岗文化类型，距今 7,000 年以上）、山东和江苏的一些大汶口文化遗址（距今约 5,000 年）也都出土了龟壳，有些还刻上类似原始文字的符号。可见文献说尧、黄帝和禹知龟甲之文并非全然子虚乌有。同时也证明了有商一代使用龟骨占卜完全是前人贞卜术的继承和发展。

结合文献对甲骨文进行研究，商代的贞卜法总算比较了解了。大体上说，贞法包括“龟骨整治”、“钻凿”、“灼兆（卜）”、“贞”、“视兆”、“占”、“刻辞”、“涂饰”、“刻兆”等一系列的程序。

龟骨整治包括“取材”、“锯削”、“刮磨”三道工序。

龟骨主要指龟甲和牛胛骨（偶尔也用牛肋骨）。此外还有少量的兕肋骨、鹿头角、虎骨、人头骨，等。前者多用作占卜，后者多用作记事。当然也有例外的，譬如牛胛骨的骨臼就用作记事；又如鹿头角也见用为占卜的。杀龟取甲、杀兽（人）取骨的具体细节今天已不甚了了。但有一点可以肯定，那就是，被剔去筋肉的龟骨须经过特别处理以利保存。

以龟占卜多是用其腹甲，其次是背甲。这就需要把龟壳的腹背一分为二。连接腹背的部分（俗称为“甲桥”，典籍上称为“𪔐”）通常留在腹甲上。再把“甲桥”的外缘部分锯去，腹甲的锯削就完成了。背甲的锯削相对复杂点儿。往往还要在中脊处再锯开为两半，末了还得削去中脊不平的地方，锯削才算完成。胛骨也要经过锯削。通常是锯去骨脊和骨臼。

经过锯削的龟骨就可以进行刮磨了。刮磨实际上是把龟骨的不平整处刮平磨光，以便于钻凿契刻。

整治后的龟骨就可以用于钻凿了。钻凿施于龟骨的背面。钻是钻孔，凿是凿方。事实上，凿出来的孔并不太方，即便是所谓的“长凿”也是如此，更不用说是所谓的“圆凿”了。不知道是不是受落后的工具所制。就目前所掌握的情况而言，龟骨上有单独的钻或凿，也有凿旁附有钻的，即钻凿并用。龟骨上的钻凿没有定数，少者几个，多者一百几十也是有的。龟骨上施以钻凿，目的是有利于烧灼龟骨使产生裂纹。一直以来，学者们都没有考察龟甲钻凿的先后次序问题；今天，终于有位学者对这个问题进行了研究，并得出了可信的结论。我们知道，龟腹甲是对称的，上面有一道被称为“千里路”的中轴线，古人就在中轴线的两侧施以钻凿。那么，先在左侧还是先在右侧钻凿呢？以前一直不甚了了。现在知道了，原来是先在左侧、然后在右侧施以钻凿的²⁰⁶。不过，这是个不完整的结论。因为龟背甲和骨头的钻凿次序如何还有待于研

²⁰⁵、（1）俞伟超：《含山凌家滩玉器和考古中研究精神领域的问题》，《文物研究》第 5 辑，1989 年。

²⁰⁶、曹兆兰：《龟甲占卜的某些具体步骤及几个相关问题》，《容庚先生百年诞辰纪念文集》216 页，广东人民出版社，1998 年 4 月。

究。

以上的工作很可能就是由“龟人”来完成的。

当需要使用龟骨占卜时，首先得在钻凿过的孔上烧灼。怎么个烧灼法？有学者认为是用“荆枝燃火”烧之；又有学者认为是以火炭灼之。无论如何，烧灼的目的是使龟骨出现罅兆以推测吉凶。龟骨裂开形成的罅兆很像“卜”字，而罅兆爆坼的声音则近乎“卜”声，所以灼兆实际上就是“卜”。甲骨文中，“卜”字通常位于用以表示日期的“干支”后。研究表明，商人有时是一天一卜，有时则是一天数卜；有时是一事一卜，有时则是一事数卜。有学者认为，商人遵循着“三卜”的礼制。所谓“三卜”，可以指使用三块甲骨占卜同一事，也可以指三人同卜一事。商代遗址的考古发掘屡屡发现三块一套的龟甲或胛骨，也证明了商代“三卜”的存在。“三卜”，甲骨文写成“元卜”、“右卜”和“左卜”²⁰⁷。“元卜”是首卜，然后依次为“右卜”和“左卜”。“三卜”的实行，完全出于功利的目的，好让人们在盲目的推测中多几个选择。“三卜”之法一直沿用至春秋战国时代，《尚书·金縢》、《公羊传·僖公三十一年》、《礼记·曲礼（上）》等典籍均有“三卜”的记载。过去人们以为“三卜制”是周人的发明，现在甲骨文证明它是早已有之的占卜法。此外，在同一块龟（骨）上，商人往往就同一事进行多次占卜，然后在兆罅旁边顺次刻上占卜的次数。我们发现，兆罅旁边还有某些短语，例如：“大吉”、“兹不用”，等等。很明显，如同三卜制一样，多次占卜带有功利目的。如果是“大吉”，当然无须一而再、再而三地占卜了；如果是“兹不用”，就说明这是一次无效的占卜，需要重新再卜一次了。

这项工作可能由“蓍氏”和“卜师”共同完成的。

甲骨文的“贞”字，原先刘铁云以为是“问”字。这在意义上倒是很接近的。后来孙诒让认出来了，说，刘氏所谓“问”，应是“贝”，其实就是省略的“贞”字。“贞”就是“问”。《说文解字》上说：“贞，卜问也。”犹存古意。前些年国内外有些学者怀疑此说，明显缺乏理据²⁰⁸。《左传·桓公十一年》上说：“卜以决疑，不疑何卜？”也是说明占卜的目的为了释疑解惑。甲骨文中的“贞”字通常紧接在“贞人”的名讳后面；也有紧接“卜”字的，这是种省去了“贞人”名讳的甲骨卜辞。“贞”字后就是占问的内容，甲骨学家通常把这部分称为“命辞”（也称贞辞），而把“贞”字前面的那部分称为“前辞”或“序（叙）辞”。“命辞”涵括很广，大致可分为十大类：1，年岁（农业）；2，天象（风雨）；3，旬夕（吉凶）；4，

²⁰⁷、宋镇豪：《论古代甲骨的三卜制》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）138-150页，中国社会科学出版社，1989年8月。

²⁰⁸、这个问题曾引起激烈的争论，请参阅下列著述：David N. Keightley, Shih Cheng: *A New Hypothesis about the Nature of Shang Divination*, paper presented to the conference “Asian Studies on the Pacific Coast”, Monterey, California, 17 June 1972; Paul L-M Serruys, *Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions*, T’oung Pao LX.1-3 (1974), 21ff.. David S. Nivison, *The “Question” Question*, *Early China* 14, 1989.. Edward L. Shaughnessy, *The Composition of the Zhouyi*, Ph.D. diss. Stanford University, 1983. 高岛谦一：《问鼎》，《古文字研究》第9辑，中华书局，1984年1月；裘锡圭：《关于殷墟卜辞命辞是否问句的考察》，《中国语文》1988年1期，英文版载 *Early China* 14, 1989. 以上各文均持“命辞非问句说”。王宇信：《申论殷墟卜辞的命辞为问句》，《中原文物》1989年2期；范毓周（Fan Yuzhou）： *Forum, Early China* 14, 1989. 陈炜湛：《卜辞贞鼎说》，《文物研究》第6辑，1990年10月/《从文献记述看占卜的性质及其与祷祝的区别》，《中山大学学报》1991年4期/《甲骨文“不”字说》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》，香港中文大学，1993年/《论殷墟卜辞命辞的性质》，《语苑新论》，上海教育出版社，1994年3月；张玉金：《论殷墟卜辞命辞的语气问题》，《古汉语研究》1995年3期；唐钰明：《甲金文词义辨析两则》，《第三届国际中国古文字学研讨会论文集》，香港中文大学，1997年10月；朱歧祥：《殷墟卜辞的命辞是问句考辨》，《容庚先生百年诞辰纪念文集》，广东人民出版社，1998年4月。以上各文均持“命词为问句说”。

祭祀；5，征伐（方国）；6，田猎（渔牧）；7，疾病、梦幻；8，遣使、诰令；9，往来；10，婚嫁。应当指出的是，各家的分类并不统一。分得最细的是胡厚宣先生，共得二十二类；分得最简单的是陈梦家先生，只有六类。一条卜辞的贞卜，通常可分为正面的贞问和反面的贞问，正面的贞问即对贞问内容的肯定，反面的贞问即对贞问内容的否定。学术界称之为“对贞”。当然，并不是每条卜辞均具“对贞”的形式。

从占卜程序方面考察，“视兆”应在灼兆之后。所谓“视兆”，就是贞人们根据鬯兆的形态确定吉凶。

通过对甲骨文的深入研究，贞问、视兆、判断吉凶等工作非贞人莫属。然而，《周礼》却白纸黑字地指明是由“大卜”和“卜人”负责的。显然，占卜之道的分工是越来越细了。

“占”通常是由商王操作的，实际上就是王亲自视兆并判断吉凶。通常，王会得出有利的判断；当然有时也得出不妙的判断，以便能够及时趋避之。这判断反映在甲骨文上就是所谓的“占辞”。

这工作要是在后世就会交给“占人”去做。

为了验证占卜的准确性，整个占卜过程会被镌刻在龟骨上。当占卜有了最后的结果，有关人员还得把它记录下来。这份记录，甲骨学家称为“验辞”。一条完整的卜辞，应包括“前辞”、“命辞”、“占辞”、“验辞”这四个部分；而把这四个部分刻写到龟骨上就是“刻辞”。当然，“刻辞”还包括“序数字（或称“纪数字”。指记录占卜的次数和顺序的数目字）”和“兆语（或称“兆侧刻辞”，纹兆旁边一到三字不等的短语，即兆鬯所暗示的吉凶、贞人采用是次占卜与否、兆鬯清晰与否的记录，例如“大吉”、“引吉”、“兹不用”、“不玄冥”之类）”的刻写。殷墟的甲骨文，尽管个别的刻辞一片凌乱，但大体上还是有规律可寻的。如同钻凿先后次序的问题一样，龟甲上记兆和刻辞的先后次序问题也长期为学界所忽视。曹兆兰教授指出，记兆是先从右侧进行的；刻辞则有两种情况，若是龟甲的反面，那么古人就先在左侧刻辞；若是龟甲的正面，那么就先在右侧刻辞²⁰⁹。骨头的刻辞又如何？胛骨上没有中轴线，难以判断。倘若是肋骨，或类似肋骨的长形骨头，刻辞就相当有规律：通常是先下后上依次镌刻，辞与辞之间有时标上分隔线。笔者把这些分隔线称为“段落号”，是后世金文段落号的雏形²¹⁰。虽然龟甲上的记兆刻辞都很有规律性，且较简单，但是，骨头上的刻辞行款就复杂得多了。1928年，胡光炜先生写过一部《甲骨文例》²¹¹，归纳为28种行款。现在看来，胡先生的分类显得过于繁琐，某些类项也不能成立。后来，董作宾先生总结出龟甲契刻卜辞的规律是：“沿中缝（即所谓“千里路”——引者注）而刻辞者向外，在右右行，在左左行。沿首尾之两边而刻辞者，向内，在右左行，在左右行。”²¹²胛骨契刻卜辞的规律是：“凡完全之胛骨，无论左右，缘近边两行之刻辞，在左方，皆为下行而左，间有下行及左行者。在右方，皆为下行而右，亦间有下行及右行者。左胛骨中部如有刻辞，则下行而右；右胛骨中部反是，单亦有下行而右者。”²¹³李达良先生也专门研究过龟板的刻辞位置和次序，归结为十一式；刻辞的行文方向则分为正例和变例两大类：正例有六式，变例则有直行横行二式。李先生还讨论了文例的释读、简省等问题。实际上是他的理论在实践中的应用²¹⁴。陈炜湛先生则简单明了地把甲骨的刻辞形式归纳

²⁰⁹、见《龟甲占卜的某些具体步骤及几个相关问题》，《容庚先生百年诞辰纪念文集》217-222页，广东人民出版社，1998年4月。

²¹⁰、谭步云：《出土文献所见古汉语标点符号探讨》，《中山大学学报》3期，1996年6月；又中国人民大学本科资料中心《语言文字学》10期，1996年10月。

²¹¹、中山大学语言历史学研究所考古丛书之一，1928年7月。

²¹²、见《商代卜龟之推测》，《安阳发掘报告》第1期，1929年12月。

²¹³、见《骨文例》，《中央研究院历史语言研究所集刊》7本1分，1936年12月。

²¹⁴、李达良：《龟板文例研究》，香港中文大学联合书院中国语言文学系，1972年7月。

为单列直行、单列横行、左行、右行四种²¹⁵。大致对甲骨文的行款作出了正确的描述。早期的甲骨学家把甲骨文称之为“书契”，并非全无根据。确实，甲骨文既有刀“契（镌刻）”的，又有笔“书（书写）”的。那么，它们的关系如何呢？董作宾先生在卜用的牛胛骨上发现了毛笔书写的文字，又发现了某些仅仅刻了竖划而没刻横划的文字，于是认为甲骨文是“先写后刻”的²¹⁶。后来，陈梦家先生质疑这种说法，他说：“书写的字既然较刻辞为粗大，且常与刻辞相倒，所以书辞并非为刻辞而作的，更不是写了忘记刻的。刻辞有小如蝇头的，不容易先书后刻，况且卜辞所常用的字并不多，刻惯了自然先直后横，本无需乎先写了作底子。”²¹⁷孰是孰非，陈炜湛先生评判说：“二说相较，当以董说为长。”他又补充道：“当时恐怕大字是先写后刻，小字则是直接刻的，……就单字而论，……书写，一般总是从左到右自上而下，不管横直圆曲，依次而书；契刻则不然，似乎是先刻直划，然后再刻横划。”²¹⁸契刻书写的研究是个非常重要的课题。甲骨文的阅读、甲骨的缀合、残辞的补苴甚至甲骨的断代都离不开对契刻书写的理解。虽然这方面的研究所存在的问题已不太多了，但是，某些歧见还需要进一步研究以统一认识。

关于甲骨文的镌刻，曾经引起过多种揣测。我们知道，龟甲兽骨异常坚硬，甲骨文是怎样刻上去的呢？有些学者认为用“小铜刀”或“碧玉刻刀”刻出如此精美而细小的文字简直不可思议²¹⁹。于是，有学者认为，刻字前的甲骨“必然是经过酸性溶液的泡制，使之软化的”²²⁰。然而，有些学者经过实验证明，不管是含水较多的新鲜骨料还是已经干硬的陈骨，完全无须软化就可以使用青铜刀在上面刻字²²¹。至此，占卜的全过程算是完成了。然而，也许是出于美观的目的，或出于隆而重之的目的，某些卜辞被涂上了朱砂或墨；某些墨兆则用刀加刻。这就是所谓的“涂饰”和“刻兆”。

有学者认为，这两项工作也是由贞人完成的。也有学者不同意，认为另有其人。上文提到，贞人还负责龟骨的入藏和记录等工作，骨臼上的文字多半是他们刻的，因此，有理由认为贞人同时也是刻写卜辞的书手。

非常有意思的是，龟（骨）卜，尤其是骨卜，作为新石器时期产生的巫术，并没有局限于殷商王国之内，而竟然传播到四面八方。周原甲骨明显受到殷墟甲骨的影响当无疑义，远离中原的少数民族地区、甚至远东的日本、朝鲜、西半球的北美等地区都曾流行过骨卜。中国的古代文献、考古发现以及民族学调查都充分证明了这一点。《三国志·魏志·东夷传》载：“倭人……灼骨而卜。”在中国的东北和西南地区，多年来还盛行着“羊骨卜”。例如：彝族、羌族和纳西族等民族的族人就是使用羊骨来占卜的²²²；在朝鲜的咸镜北道茂山邑虎骨洞、庆尚南道昌原郡熊川邑、日本的岛根县八束郡鹿岛町古浦、神奈川县三浦市的昆沙门和问口、新潟县佐渡岛千种、长野县更埴市生仁等文化遗址，都出土了经过处理、烧灼的猪、鹿的胛骨、肋骨

²¹⁵、见《甲骨文简论》46-51页，上海古籍出版社，1987年5月。

²¹⁶、见《甲骨文断代研究例·书体》，中央研究院历史语言研究所集刊外编《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》上册，1935年。

²¹⁷、见《殷墟卜辞综述》15页，科学出版社，1956年7月。

²¹⁸、见《甲骨文简论》52-53页，上海古籍出版社，1987年5月。

²¹⁹、郭宝钧：《一九五零年春殷墟发掘报告》，《中国考古学报》第5册，1951年。

²²⁰、郭沫若：《古代文字之辨证的发展》，《考古学报》1972年1期。

²²¹、赵铨、钟少林、白荣金：《甲骨文字契刻初探》，《考古》1982年1期；朱鸿元：《青铜刀契刻甲骨文字的探讨》，《甲骨文与殷商史》第2辑，上海古籍出版社，1986年6月。

²²²、林声：《记彝、羌、纳西族的“羊骨卜”》，《考古》1963年3期/《云南永胜县彝族（他鲁人）“羊骨卜”的调查和研究》，《考古》1964年2期；汪宁生《彝族和纳西族的羊骨卜——再论古代甲骨占卜习俗》，《文物与考古论集》，文物出版社，1986年12月。

和头角，其时代跨越了公元前 300-1,000 年²²³；而时至今日，西伯利亚东北部的一些民族还有使用驯鹿或海豹的胛骨占卜的习惯；在北美的阿莎巴斯卡（Athabaskan）和阿尔冈琴（Algonkin）部落，则有灼烧驯鹿、驼鹿等动物骨骼占卜的风俗。美国的人类学家克洛伯尔（A. L. Kroeber）认为，这一类占卜方法是从东方向西方传播的。其起源地是在中国。向东传入日本、西伯利亚东北部，向西南传入四川、贵州、云南、西藏，到达南阿拉伯、阿富汗及印度西隅，直至欧洲、非洲北部²²⁴。不过奇怪的是，如果说龟（骨）卜起源于中国的中原地区，然后传之四方，那外地的占卜术也应该有龟有骨才是，可目前为止，外地只见骨卜而不见龟占；而后来的中国，则以龟占为占卜的主要方式，骨卜却逐渐消亡了。例如，近年出土的尹湾汉简（西汉成帝年间）有《神龟占》、《六甲占雨》、《博局占》等术数谱，却没有骨卜之类的材料。事实上，直至战国期间，龟占和骨卜还是并行不悖的，例如《包山楚简》就是明证，卜具中既有“蓍”之类的物品，又有“灵（龟）”之类的物品。这现象实在很值得研究。关于中外甲骨占卜的情况，李学勤先生有过初步的探讨，读者诸君可参阅²²⁵。

事实上，以上介绍的只是中国古代其中一种占卜法，也就是所谓的“龟（骨）卜”。中国古代还有另外一种占卜法，即“蓍占（与《易》数相类）”。多年以来，学术界以为商人只有“龟（骨）卜”一法。自从张政烺先生揭示出见于商周两代金文、曾被视为特殊文字的数目字就是《易》数后²²⁶，学术界才知道商代甚至新石器晚期已经开始使用“蓍占”。

据《周礼》记载，“占人”除了掌龟（骨）卜外，同时掌“蓍占”。不过，另有一类专事“蓍占”的小吏：“筮人”。限于材料的匮乏，现在还不大清楚商代的“蓍占”是由谁来主持的。可能贞人们身兼两职，也可能确有“筮人”一类的专业人员。后世的某些材料证明，贞人们身兼两职的可能性很大。例如战国时代的《包山楚简》记载，在占问的时候，贞人们分明既用龟，也用蓍。卜具里面，既有“黄灵（龟）”、“白灵（龟）”、“训灵（龟）”等，也有“少筮”、“央蓍”、“长蓍”等。前者用于龟卜，后者用于蓍占。

后来，学者们陆续在殷墟（例如 1950 年挖掘的“四磨盘遗址”、1973 年挖掘的“小屯南地”）的一些甲骨和石器上又发现了以数目字组合而成的爻卦，于是进一步证明原来商人在使用“龟（骨）占”的同时也采用“蓍占”。当然，商人之于“蓍占”，只能用“偶尔为之”来形容。目前所见的商代“蓍占”遗物（包括商代的铜器铭文、石器铭文“筮数”），不超过三十之数。请参考下面宋镇豪先生编制的、经过笔者擅自修改的殷墟甲骨筮数一览表²²⁷：

骨 料	分期	释 文	资 料 出 处	卦画 形	《周易》卦名参考	
					单卦名	重卦名
牛胛骨	一	上甲。	《外》448		坤	

²²³、李亨求：《渤海沿岸早期无字卜骨之研究——兼论古代东北亚诸民族之卜骨文化》，（台湾）《故宫季刊》第 16 卷第 1、3 期。

²²⁴、A. L. Kroeber, *Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, London, 1948.

²²⁵、李学勤：《比较考古学随笔·甲骨占卜的比较研究》，香港中华书局，1991 年 10 月。

²²⁶、见《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980 年 4 期。

²²⁷、第二、三条材料的重卦名以及最后一条材料是我据张政烺先生的文章擅自补的，见张政烺：《殷墟甲骨文中所见的一种筮卦》，《文史》第 24 辑 1-8 页，中华书局，1985 年 4 月；又见饶宗颐：《殷代易卦及有关占卜诸问题》，《文史》第 20 辑 1-14 页，中华书局，1983 年 9 月。《巴黎》24 反的这条材料，饶先生认为是单卦，因此读作“六二六”；张先生则认为是重卦，读作“六一一六”。此处从张先生。又《屯》4352 一条，曹定云结合周原甲骨 H11：235 一辞读为“十六五”，认为筮法使用数目字“十”，参看曹著：《新发现的殷周“易卦”及其意义》，《考古与文物》1994 年 1 期；又《考古》所载一条释文，据晁福林《商代易卦筮法初探》一文修订，载《考古与文物》1995 年 5 期。

		六六六				
牛胛骨 (有灼痕)	三四	……矢…… 八七六五	《屯南》4352			既济
牛胛骨	三	……丧，亡裁。吉 六七七六	《合集》29074			大过
牛胛骨 (同坑共出牛胛 三块) (有凿灼10组)	四	七八七六七六曰隗 八六六五八七 七五七六六六曰魁	《中国考古 学报》第5册， 图版肆壹：1， 1951年。		上离下坎 上坤下离 上乾下坤	未济
龟腹甲(有钻凿 灼、兆坼93组) (图61)	五	慧九六 七七六七六六。贞 吉。 六七八九六八 六七一六七九 友……	《考古》1989 -1, P. 66-70 又图版捌。		上巽下艮 上坎下艮 上兑下兑	渐 蹇 兑
龟甲(背面)	一	弋 六一一六	《文史》20辑 12页；又24辑 8页；即《巴黎》 24反。			大过

从上表看出，就“蓍占”的形式而论，商人所使用的“蓍占”与后世的“蓍占”有所不同，例如：商代的“卦”是由数目字“一”、“五”、“七”、“九”（奇数）、“六”、“八”（偶数）的“爻”所构成的，而后世的“卦”则由符号：“—”（阴爻）和“⚊”（阳爻）所构成。当然，符号“—”和“⚊”可能就是由数目字“一”和“八”演变而成的。又如：商人也有六个爻的重卦，但却有三个数字（爻）的单卦，及其变体；四个数字（爻）的重卦（？）。

商代的“蓍占”使用什么工具，迄今仍不很清楚。后世的“蓍占”则可能不同时代使用不同工具，并无定法。《易》和《说文解字》说是用“蓍”；《史记·龟策列传》提到过用“筮”；战国的楚竹简提到过“蓍”、“策”、“苇”、“筮”之类的蓍占工具。就字形所体现的意义看，“蓍”、“苇”都是草本植物；“筮”、“策”、“筮”都与竹子密切相关。也许商代也使用过这类工具，只是这类工具均不易保存，所以没有发现罢了。有一点倒是可以肯定，根据卦爻的形象及其体现的意义，“蓍占”的工具估计是数量上不少于四的条状物，与“算筹”相去不远。

“蓍占”的出现，标志着阴阳术数已经处于萌芽状态了。

我们一直以为，易数是周人的发明。世传伏羲氏作八卦，不大可信；而史称“文王拘而演周易，……”（《报任安书》）倒是有根有据的。直到今天才知道商人也懂“蓍占”一术，而且它的起源相当早。如果据《世本》所云：“巫咸作筮”，虽然我们不能确定“巫咸”是否为商人，但筮法流行于商却是不可怀疑的。那么，易数到底是周人的发明还是商人的发明呢？当然，从时间方面考察，无疑可以确认为商人的发明。可是，商人是以龟（骨）卜为占卜的主要方式的，那有没有这种可能：商人的“蓍占”乃“舶来品”，取自于周呢？我们可以给读者诸君一点提示：在周原出土的甲骨文中也有易数。我们知道，周原甲骨文的时代早至帝乙帝辛期间。那就是说，周人很早就掌握了蓍占技术，而且，较之商人更乐于使用这种术数，才二百来片甲骨就有十二例。从形式上看，殷墟甲骨文和周原甲骨文的易数大同小异：都是使用数目字，都有六个数字的重卦、三个数字的单卦；所不同的是周原甲骨文易数没有四个数字的重卦。当然也有这种可能，“蓍占”之术真的是伏羲族的人们所创造的。因为，它出现的时间确实已经

超出了我们的想象。甚至有学者据“桀之释汤，以筮定之”推测：“筮法或更早于龟卜”²²⁸。不无道理！考古上的发现正好透露出这种信息：新石器时期的遗物（例如陶器之类）往往镌有一些符号，多是数目字。说明人类很早就对“数”有较深的认识。而“筮法”恰恰是“数”与“数”的组合，其规则当然较“龟占”容易掌握。这里举一个有启发意义的例子：甘肃乐都柳湾出土的马厂期（仰韶文化系统马厂类型，或视为马家窑文化系统马厂类型，距今约4,000-3,800年）陶罐上有两处“六六六六六六”符号。如果我们能证实这些是筮数，那筮数的起源真的非常早，它既非商人也非周人的发明，而是古已有之的术数！

总之，甲骨文中著占的出现给我们提供了新的研究课题。它的起源、发展及其形式的变化等问题都很值得我们去思考。

占卜在什么地方举行的呢？根据文献的记载，是在宗庙。刘宝楠《论语正义·公冶长》“臧文仲居蔡”条下说：“凡卜皆在庙，古藏龟亦于庙。”《史记·龟策列传》上说：“高庙有龟室。”证之甲骨文，可知古说有据。甲骨文恒见“在大宗卜”、“在父丁宗卜”、“在祖乙宗卜”等的记录。可谓铁证如山！这是因为古代的占卜活动和祭祀活动总是同时进行的。有疑问则问诸神灵，只有向神灵致祭后才能开始占卜。可是，商王在外出的时候也占卜的呀！难道商人的宗庙到处皆是？有学者推测：在远离宗庙的地方，也要在设有列祖列宗的场所占卜。设有列祖列宗的场所多是行营（也许是行宫吧！），占卜后的甲骨还得带回殷都保存²²⁹。这很有道理。可见古人于占卜的地点只说对了一半，至少在甲骨文时代就并非如此。

古人认为，商人不会保留使用过的“龟”和“蓍”，而周人则保留。这是商周两代占卜方式的迥异之处。《史记·龟策列传》云：“略闻夏、殷，欲卜者乃取蓍、龟，已则弃去之。以为龟藏则不灵；蓍久则不神。至周室之卜官，常宝藏蓍龟。”从殷墟的发掘来看，商人分明有意识收藏甲骨文以作档案。太史公的话并不尽然。

除了“龟卜”和“蓍占”，学者们推测商人同时也使用“鸟占术”（见第一章〈寻觅传世文献中的商代礼制〉）和“星占术”（详本章第三节〈五行学说探源〉）。这些推论，大大丰富了商代占卜术的内容。不过，目前就我们所了解的，这方面的材料还比较欠缺，要深入下去恐怕还需提出更多证据。

第二节 日祭与日书的蠡测

“日书”是另一种占卜方式。在中国古代的方术范畴中，它恐怕属于“杂占”一类。与“龟（骨）卜”和“蓍占”不同，“日书”是已经规范化、程式化的占卜。它较之“龟（骨）卜”和“蓍占”更机械，无须演示推算、无须预测，照章行事即可。占卜走到“日书”这一步，可以说已经穷途末路了。

何时行何事之吉凶宜否，古人俱诉诸文字以便选择，这种文字就称为“日书”。简单地说，“日书”就是中国古代的择日通书，也称“黄历”。自七十年代起，湖北云梦睡虎地、甘肃天水放马滩、安徽阜阳、湖北江陵九店等地陆续有“日书”出土。这就证明了“日书”至迟在战国时期就出现了。

那么，商代有没有“日书”这么种东西呢？饶宗颐先生认为，殷代虽无日书之名，而有日书之实。最重要的证据是“日祭”的存在。商人把一日划分为五段食时以祭祀祖考。这种时段的划分与“日书”中时段的划分基本一致。其次是“卜日”的存在。李学勤先生很早就提出“庙号”是卜选出来的（详见本章第一节）；饶先生更提出凡重要事情必须卜日。这已经和后世的

²²⁸、丁骥：《说周原契数》，《中国文字》新5期28页，美国艺文印书馆，1981年12月。

²²⁹、陈复澄、林小安：《周原凤雏宗庙基址考》，《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》272页，巴蜀书社，1998年10月。

择日极为相似了。最后，甲骨文中有吉日凶日的文例，吉日称为“福日”或“羊（祥）日”；凶日称为“醜日”或“言日”。其他还有“告日”、“祷日”、“颺日”、“正日”、“既日”等等，有点儿类似“日书”中的“良日”、“危日”、“破日”、“平日”、“定日”等等²³⁰。

后来，又有学者继续阐发饶先生的观点，认为，甲骨文中存在着日书是不容置疑的。饶先生所列举的甲骨文卜日日名固然就是明证，而且，还可以补充若干卜日日名作为新证据：“可日”、“言日”、“即日”、“遘日”、“职日”、“正日”、“至日”、“帝日”、“日”。除此以外，还有一些不带日字的卜日日名：“往成”、“乍宗”、“协成”²³¹。虽然某些例子不无疑问，但是，其基本的观点倒是可以肯定。

饶宗颐等先生的研究很有启发性。我们不妨再列举某些例证，来证明商人确实有择日以决吉凶的价值取向。例如某些贞问生育的甲骨，竟视某些日子生产为不吉，视某些日子生产为大吉，还有验辞为证。例如：“己丑卜，殷贞：翌庚寅妇好娩？贞：翌庚寅妇好不其娩？一月。”（《簠·典》116）大意是贞问妇好第二天庚寅日会不会分娩。又如：“□□卜，争贞：妇妊娩，嘉？王占曰：其唯庚娩，嘉。旬辛□妇妊娩，允嘉。二月。”（《缀新》530）大意是说王经过占筮，认为妇妊在庚日分娩才吉利，结果后来尽管在辛日分娩了，但也还是应验了吉利。又如一些贞问“娶女”、“嫁女”的卜辞，也表现出强烈的择日意向。就目前我们所能看到的卜辞而言，商王室无论嫁、娶，倾向于以二月为吉期，总是贞问在二月婚嫁吉否；举行婚仪的时间，则倾向于以丁日为吉日，六十干支中仅不见“丁卯”，其余“丁丑”、“丁亥”、“丁酉”、“丁未”、“丁巳”均可以选作吉日。

总之，饶先生所言殷代无日书之名而有日书之实是很正确的。由此我们可以知道日书的起源很早。

既然有所谓的“日书”，那就应该有具体的操作者。《史记》中有〈日者列传〉，据此，我们知道“日书”的操作者就是“日者”。在汉武帝时期，“日者”的门派很多：诸如“五行家”、“堪舆家”、“建除家”、“丛辰家”、“历家”、“天人家”、“太一家”，等等。遗憾的是，司马迁原作的〈日者列传〉后来散佚了，现在我们看到的〈日者列传〉是唐代的学者给补上的。这就使我们难以了解汉代乃至前代“日者”的具体情况。商代有没有专职“日者”，这很难说。不过，甲骨文择日的内容都出现在卜辞中，那么，很可能“日者”是由贞人兼任的。

实话说，饶宗颐等先生的研究仅仅是开了个头。有关商代日书的种种情况依然有待探索。

第三节 阴阳五行探源

五行学说与贞卜在中国古代同属方术之类。不过，“卜筮”、“阴阳”、“五行”、“杂占”四端之中，以五行与“方”的关系最为密切。

众所周知，在战国时代，才有所谓的五行学派及其学说。不过，殷商甲骨文所反映的某些内容已经与后世的五行学说颇有相合之处。

胡厚宣先生在作《殷卜辞所见四方受年与五方受年考》²³²一文时，就敏锐地察觉商人隐约有类似后世的五行观念。例如五方的观念：求雨的卜辞、求年的卜辞以及四方风神刻辞²³³，均

²³⁰、见《殷代的日祭与日书蠡测：殷礼提纲之一》50-58页，《华学》第一期，中山大学出版社，1995年8月。

²³¹、连劭名：《商代的日书与卜日》，《江汉考古》1997年4期。

²³²、载《中国文化与中国哲学》，东方出版社，1986年12月。

²³³、参阅胡厚宣：《甲骨文四方风名考》，《责善半月刊》2卷19期，1940年12月 / 《甲骨文四方风名考补正》，《责善半月刊》2卷22期，1940年 / 《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956年1

提及东、南、西、北、中五方、五神。五方的重要性体现在商人生活的各个方面，大至求雨、求年、兴建邦邑、宫寝、陵墓，小至物品的存放，都要选择一定的方向。于是，商人不但掌握了辨别方向的方法，而且由此形成了宗教观念乃至出现了隆重的祭方之礼。商人奉祀四方之神和四方风，既有祈年求雨的目的，又有禳灾的愿望，显然，这种崇拜与农事活动及世俗生活密切相关。

几十年以后，相继有学者进行这方面的研究，使我们对殷代五行现象的认知提高到一个新的水平。

学者们注意到，殷人的四方观念与四时观念密不可分，乃至由此产生五行的思想。四方是空间的区分，四时是时间的区分。四时来自四方。春夏秋冬相当于东南西北。四时的变化更替代表着四时之间的相生相克：春生夏，夏生秋，秋生冬，冬生春；秋杀春之生，冬胜夏之暑。用自然界的基本物质代表之，就形成了五行：春季草木萌生，当以木为代表；夏季炎热如火，应以火为代表；秋季是收获的季节，金属工具发挥所长，应以金为代表；冬季严寒，水凝结成冰，故以水为代表。四方亦复如是。四方以中央为附，中央立于大地，则以土为代表²³⁴。

更有学者从古代的天文观察而论及五行交替的。朝代之间的彼此取代，缘自古人对天象的观察，而五行相生相克的循环正是五星天象启示的产物²³⁵。

甲骨文中更有“五臣”、“五丰（工）”之辞，有学者推测“可能是指五方的神祇”，他们都是上帝的臣正，所以称为“帝五臣”、“帝五工”，有时简称为“帝臣”和“帝工”。“五臣”或“五工”当是四方之神祇加上大邑商的社神之合称²³⁶。可证五行思想赖以产生及发展的五方及其方神的存在。

上文曾提及的“东母”、“西母”可能也和五方五神有某种关系，或许是五方的配偶。这里可以提出一些证据供参考：甲骨文中还见“中母”和“北巫”；“中母”可能扮演两个角色，一是先祖之妣，一是中方神之配，“北巫”之“巫”可以读成“母”。这个神祇系统仅少了“南巫（或“南母”）”。祇们与“东母”、“西母”正好可以相配于五方五神。甲骨文还有一个重要证据：“方母”。笔者疑心祇是四方之母的统称。

方神代表着“阳”，方母代表着“阴”，方神与方母相配，是阴阳五行思想渐臻成熟的标志。在第五章第一节之一〈祖庙、庙号和庙制〉，笔者曾援引井上聪“庙号阴日阳日说”。倘若此说不误，庙号的设定也体现着商人的阴阳五行思想。

与阴阳五行学说难舍难分的是“占星术”。如果说商代已经产生阴阳五行学说的话，那么，“占星术”也许亦已诞生。有些学者正是这样看的。商人对天象星宿的认识程度大大超出我们的想象。八十年代初期，陈邦怀先生发表了一篇文章，认为商代金文的材料中已经有廿八宿的记载²³⁷。但是，陈先生的意见并未引起学者们的关注。直到1994年，才有学者附和陈先生的观点²³⁸，提出：甲骨文中也有廿八宿星名。其实，如果我们把目光投向战国时代的器物，例如曾侯乙墓漆箱上的廿八宿星图²³⁹，就会发现，那时候的人们对廿八宿的认识非常深刻。因此，商人知道廿八宿并载诸甲骨文、金文那是一点儿也不值得大惊小怪的。研究者认为，那时候，

期。

²³⁴、常正光：《殷代的方术与阴阳五行思想的基础》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）175-182页，中国社会科学出版社，1989年8月。

²³⁵、班大为：《三代的天文观察和五行交替理论的起源》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）183-188页，中国社会科学出版社，1989年8月。

²³⁶、连劭名：《甲骨文“玉”及相关问题》，《出土文献研究》239-243页，文物出版社，1995年6月。

²³⁷、见《商代金文中所见廿八宿星名》，《古史研究》1983年11月。

²³⁸、沈建华：《甲骨文中所见廿八宿星名初探》，《中国文化》10，1994年8月秋季号。

²³⁹、王健民等：《曾侯乙墓出土的二十八宿青龙白虎图象》，《文物》1979年7期。

商人把星宿和先祖一块儿祭祀的，同时，他们从星宿的变化来解释占卜以及与之相适应的人间祸福现象。也就是说，商人把星宿天象与天命紧密地联系起来了，并试图改变于己不利的天命。由此，研究者断定商代已经有占星之官，官名就叫做“保”。他们相当于后世的阴阳家，制定了一整套的星占观念，并发展了占星之术。

确实，与地域空间相对应的天域空间有可能引起商人的注意。这可以从甲骨文中看得出来。月亮的阴晴圆缺，星象的变幻多端，似乎全在商人的掌握之中。加之有地域空间作为参照物，我们完全可以推测：天域空间的四方观念必将演变为廿八宿星象。“廿八”恰好是“四”的倍数，这不是挺明显的吗？

第四节 “傺”的推测

古代的“大傺”或“傺”，与祭祀密切相关，是后世道教跳神驱鬼仪式的滥觞。在古代的方术中，“大傺”或“傺”属于巫术一类。“傺”的起源，一般仅追溯到《周礼·夏官》。

唐建垣先生却认为“傺”的起源相当早，可以直溯到黄帝时代，这在甲骨文中得到了证实。唐先生首先把甲骨文“高祖夔”的“夔”改释为“猿”，“猿”后作“猿”，就是黄帝轩辕氏；然后据典籍所云“黄帝四面”以及甲骨文“鬲”字推测黄帝作四面熊形面具之“傺”，即表现“大傺方相氏毆疫”。唐先生又认为，这起源于黄帝攻蚩尤的故事，日本的“能剧”可作佐证。“能剧”是一种以面具演鬼戏的戏剧形式。日本的文献说“能剧”来自中国古代的“猿乐”，“能”“熊”古同，即指“有熊氏”；更有意思的是，日语“能”读作“Noh”，与“傺”音同²⁴⁰。如果唐先生的推测可信，夏代乃至商代，一直存在着“傺”这么种跳神驱鬼仪式。

郭宝均先生曾据《周礼·夏官》所载“傺礼”，推测商代已有“傺”的雏形。他引《史记·殷本纪》说：“帝武乙无道，为偶人谓之天神，与之博。令人为行；天神不胜，乃僇辱之。”这种行为，他认为，和后世“跳神”、“打鬼”、“打狮子”的性质是一样的²⁴¹。言下之意，至迟在武乙时期，“傺”这种礼仪就存在了。

后来，饶宗颐先生曾据《世本》写过一篇《世本微作禡解》²⁴²，认为商族之祖上甲微就有作禡（傺）的活动了。较之郭先生，把“傺”的产生时间又往前提早了上百年。文章也许流传不广，这个提法长期未引起注意。

尔后，饶宗颐先生发表了一篇更具震撼力的文章，明确宣告商代“傺”礼的存在²⁴³。饶先生首先回顾了《世本微作禡解》中的重要内容：引《太平御览》载《世本·作篇》佚文：“微作禡，五祀。”并详细解释了“魃”字（孙诒让、郭沫若释。叶玉森释“鬼”。今多从孙、郭释）的字形、字义以及相关的文例。文中提供了一些重要的证据：例如随县曾侯乙墓棺槨上的漆画图案“执戈带面具人像”，正是“魃”头的形象。饶先生的研究很有意义，既从文献上、文字上，又从考古材料上论证了“傺”的起源相当早，而且延至商代便趋于成熟了。

一年后，王正书先生又根据甲骨文的“魃”字再度论证商代“傺”礼的形态。“魃”字在古代指代面具，字又作“俱”或“其颀”，是古代傺祭的伴生物。“魃”在商代为“终葵氏”，在周代为“方相氏”，可能指制作“魃”的族人，或作傺的族人。王先生的提法颇有道理，“魃”字在甲骨文中仅一见，作地名，当是“魃”族。对唐、饶二先生所述有所补苴。王先生还列举了出土于四川广汉市三星堆商代祭祀坑的青铜面具作证，认为这类物品除了实际用途外，很可能是“傺”礼的用具。虽然在殷墟还没有发现类似的物品，但甲骨文的“魃”字，分明在作“傺”

²⁴⁰、见《跳神大傺与黄帝》，《中国文字》新12期167-180页，美国艺文出版社，1988年7月。

²⁴¹、见《中国青铜器时代》157、159页，生活·读书·新知三联书店，1963年7月。

²⁴²、载《固庵文录》89-91页，（台湾）新文丰出版公司，1989年9月。

²⁴³、见《殷上甲微作禡（傺）考》，《传统文化与现代化》1993年6期32-35页。

礼。王文还列举了新石器时代的良渚文化若干遗址（例如浙江反山、浙江瑶山等）所出神像、陶器纹饰以证明“雉”的起源很早。与唐建垣先生的文章相唱和²⁴⁴。几乎在同时，饶宗颐先生又写了一篇文章，从另一个角度论证“魅”的意义及其所反映的文化内涵^{245 (4)}。进一步肯定了“魅”与“雉”之间存在着必然关系。

看来，商代之存在着“雉”礼，不但有文献、文字方面的证据，而且还有民俗、考古等方面的证据。应当是可信的。然而，商代雉礼的具体状况如何，还有待进一步的考察。幸好“雉”的研究正如火如荼，为商代雉礼的研究奠定了坚实的基础。据饶宗颐先生统计，近些年研究“雉文化”的论著“垂二百篇”，成为一时之显学。那么，我们期待着揭开商代雉礼秘密的一天。

第七章 商代礼制研究之前瞻

如果我们现在做一部《商代礼制》，毫无疑问当是煌煌巨著。但是，如果说我们已经穿越时空隧道，完整地重现三千年前的商代礼制，则未免言之过早。从上面的回顾文字中，恐怕不少读者已经洞察商代礼制研究的薄弱环节。在这一章里，我们试图就四个方面的商代礼制研究提出一些问题来共同思考。

第一节 传世典籍研究的前瞻

在古史的研究方面，王国维先生曾提出著名的“二重证据法”，即传世典籍与出土文献相结合的研究方法。同样，在商代礼制研究的方面也可以应用“二重证据法”。

在本书的第二章，已经详细地回顾了利用传世典籍研究商代礼制的历史，我们可以用四个字概括：成就斐然。主要表现为典籍史料与甲骨文的互证上。但是，这并不意味着商代史料已经没有任何的利用价值，恰恰相反，正因为有了甲骨文，典籍所具有的潜在能量反倒给忽略了。如果我们真的能最大限度地利用传世典籍，所能取得的成绩将更为巨大。

那么，在传世典籍的利用上还有哪些工作可做呢？

首先可以考虑把载有商代史料的资料分类汇集起来。虽然说有关商代史迹的材料非常零碎，正因如此，汇编的工作才更显重要。但散见于历朝各类典籍中的商代史料也相当可观。当然这里有一个去粗取精、去芜存菁的过程。以前安徽省考古学会楚文化研究小组曾印行一本《楚史参考资料》（1980年6月）供内部使用，其体例倒是可以借鉴。可能的话，把这些材料进一步弄成分类索引。

其次，应深化商代典籍的研究。王国维先生的学问不可谓不渊博，但他坦承《诗经》只能读懂一半，《尚书》只能读懂三分之一。于此可见《诗经》、《尚书》之佶屈聱牙，于此也可知现在我们对这些商代典籍的了解程度。随便举个例子：《诗经》中的《商颂》，研《诗》者通常认为它们不是商代原有文献，而是商人之后宋人的作品。如此说来，这些作品所能反映的商代礼制的价值便大为降低了。《诗》、《书》之在过去和现在，都有见于出土文献者。例如，古代有所谓的“壁中书”，还有汉人造的三体《书经》；今天则有“阜阳诗简”。这些资料，无论对于考订《诗》、《书》的成书时代，还是校勘传世版本；无论对于诠释《诗》、《书》的文字，还是探讨其中所载的礼制内容，都弥足珍贵。新近出版的《尚书文字合编》，集中了《尚书》的各种文字。为《尚书》的研究提供了极为方便的条件。《诗》、《书》中有商代的文献，固然值得我们再三研究；实际上先秦诸子的著作也不容忽视。近年来，陆续出土了大批诸子百家的著作，如：战国楚竹简本《老子》、战国秦汉帛书本《老子》、汉简本《孙子兵法》、

²⁴⁴、王正书：《甲骨文魅字补释》，《考古与文物》1994年3月。

²⁴⁵、见《四川纵目人传说与殷代西南的地名——揭开卜辞奇字“魅”之谜》，《传统文化与现代化》1994年2期。

汉简本《孙臆兵法》、汉简本《尉繚子》、汉简本《晏子》、汉简本《论语》、秦汉帛书本《战国策》、《战国纵横家书》、《春秋事语》等。这些出土文献，一方面，为传世版本提供了弥足珍贵的校勘材料，另一方面，则证实了传世著作的真确性，甚至再现久已散佚的著作的原貌。例如：《孙臆兵法》、《战国纵横家书》、《春秋事语》是逸书；《尉繚子》、《晏子》则曾被目为伪托之书。众所周知，上述的这些著作每每引述前朝逸事，自然也旁及商代历史，于我们探讨商代礼制帮助良多。尤其是那些久已散佚的典籍，可补既往之不足。对这类著作，我们可采取双管齐下的办法：既进行文献本身的文字整理工作，又进行商代礼制材料的收集、研究工作。

再次，是把这些史料与甲骨文作比较的研究。过去，甲骨文商代礼制的研究能取得辉煌的成就，很大程度上取决于与传世典籍的比较研究。如“世系”，如“官制”，等等。同样，传世文献中商代礼制的研究所取得的成果也得放到甲骨文中接受检验，以证真伪。

最后，尤具意义的是，与甲骨文的比较研究，证明传世典籍（包括出土所见版本）中商代礼制的真实可信，从而可以促进传世典籍中夏代历史以至礼制的研究。

第二节 商代铜器研究的前瞻

过去，董作宾先生和丁山先生曾利用商代铜器铭文和甲骨文进行比较研究以探讨商史，成效有目共睹。后来，学者们在研究商史以及商代文化等方面，也都注意到了商代铜器铭文的价值。例如：高明先生利用商代铜器与甲骨文互证考商代族名就取得令人瞩目的成绩。他认为铜器铭文使用繁体，甲骨文使用简体，从而在六百余例商代铜器所谓的图形文字中找到与甲骨文相合者二百余例。这二百多字大都是专名，对考察商代的氏族、方国、家族、地域等方面实在是不可多得的重要材料²⁴⁶。这些都是成功的例子。其实，在利用商代铜器铭文与甲骨文互证方面还有太多的空白点。倘若能加以分类研究，所获必丰。

现在，商代有铭铜器的材料相对集中，于研究极为方便。罗振玉作《殷文存》时，收有铭器 755 件；王辰作《续殷文存》，收有铭器 1587 件。二书汰其误收、重出者，商代有铭铜器逾二千。严一萍《金文总集》（1983 年）以及中国社科院考古所《殷周金文集成》（1984 年 4 月）两书所收更富，商代有铭铜器估计超过四千件。数量如此庞大的文字资料，其研究价值一点也不亚于甲骨文。虽说商代铜器铭文大多字数较少，一至数字不等，但也不乏长达三四十字的“鸿篇”。例如，《小子^𠄎卣器、盖铭共计 47 字，《四祀弋卣 其卣》铭长 42 字，《二祀弋卣 其卣》铭长 39 字。字数较少的商代铜器铭文自有其价值，它们多是被学者们称为“图形符号”、“族氏符号”、“族徽”的文字，其渊源可以上溯到原始社会的图腾制度。于家族的起源、宗法、各氏族（或民族）之间的关系等方面的研究，具有不可低估的意义。如果有意识地把“族徽”相同的铜器集中起来研究，当有助于考察氏族内部的构成以及其宗法制度。许多年前，徐中舒先生已经这么做了²⁴⁷。这里另举一个例子：笔者曾把一组“^𠄎卣”氏家族的商代铜器集中起来考察，结果发现了一个前所未见的家族称谓：“主”，而这个“主”是用来指代“曾祖”的²⁴⁸！这也许还是一个有待认可的探索，但笔者只是想藉此再度提请学界重视这方面的研究。字数较多的商代铜器铭文则具有多方面的研究价值：1，祭祀。商代铜器铭文涉及的祭祀内容相当丰富，如祭祀的对象：祖先神、天帝等；如祭名：彤、衣、菁、彛、旅、裸等。

²⁴⁶ 、见《“图形文字”即汉字古体说》，《第二届国际中国古文字学研讨会论文集》9-28 页，香港中文大学，1993 年 10 月。

²⁴⁷ 、见《徐中舒历史论文选辑·四川彭县濠阳镇出土的殷代二卣》，中华书局，1998 年 9 月。

²⁴⁸ 、谭步云：《^𠄎卣 氏诸器▲字考释——兼论“曾祖”原委》，《容庚先生百年诞辰纪念文集》438-443 页，广东人民出版社，1998 年 4 月。

2, 赏赐册封。可以据以考察诸侯朝见、赏赐、官称等制度。3, 征伐。可以据之考察方国诸侯与中央王国的关系。4, 族谱。譬如, 传世器中有三柄很著名的商代铜戈, 分别命名为: “大且(祖)日己戈”、“且日己戈”和“大兄日乙戈”。三柄戈的戈铭都很象一份氏族家谱。王国维先生曾据之写过一篇《商三句兵跋》²⁴⁹, 考证戈铭中的“太祖、大父、大兄”是祖、父、兄行辈中的年长者; 而“大父”就是典籍所称的“世父”。可以说, 王先生的研究只是初步的考察。后来, 徐中舒先生不止一次使用过这个材料, 以论证殷商的氏族组织制度²⁵⁰。这个例子足以说明, 如果我们要深入探讨商代的宗法制度, 这类器物就是最好的原始材料。又如, 周, 尤其是东周有很多“媵器”, 它们是研究古代婚嫁制度的重要证物。那么, 商代的铜器中到底有没有这类东西呢? 这个问题倘若能够解决, 相信会给商代的婚礼研究带来突破性的进展。

总之, 商代铜器铭文有关礼制的内容是非常丰富的。只要善加利用, 必然大大拓宽礼制研究的道路。

此外, 某些先周的铜器铭文也于研究商代礼制不无裨益, 问题视乎我们如何利用它们而已。我们在前面已经谈过, 顾颉刚先生就曾利用周代的铜器铭文以证商代官制。这里, 我们不妨再举一个例子以说明其可行性。《大盂鼎》是康王时的重器, 铭文长达两百多字。内容可与《尚书·酒诰》相媲美, 其中谈及“殷边侯、田, 雩殷正、百辟”等官员“率肆于酒”, “故丧师已”, 乃至灭国。“边侯、田、正、百辟”到底是些什么官? 为什么有些官名不见于甲骨文或传世典籍? 这些问题都有待于解决。康王及其臣属虽然不曾经历有商一代, 但去商不远, 当可阅览商代的文献, 于前朝的事迹也多有所闻。因此, 《大盂鼎》的文字资料应无可疑。

还有, “周革殷命”, 却多方面因袭了商代的礼制。正如孔夫子所说: “殷因于夏礼, 所损益可知也; 周因于殷礼, 所损益可知也。”²⁵¹如果我们能充分利用周代的铜器铭文, 结合同期的文献, 理出周代的礼制, 那么, 也许对商代礼制多有补苴。周代的铜器铭文多宏篇巨作, 其中涉及礼制方面的文字当不在少数, 实在是整理周代礼制的绝好材料。何况, 我们已经看到有关的研究成果了, 譬如“官制”。我们说以后世的礼制逆推前朝的礼制存在一定的危险性, 是指两者相去日久的情况, 譬如以战国诸侯的礼制去演绎殷代的礼制就不一定恰当。因此不能一概而论。

既然周代的铜器铭文也是研究商代礼制的材料之一, 那么, 我们是否也可考虑如岛邦男先生那样编撰类似《殷墟卜辞综类》的《商代铜器铭文综类》、《周代铜器铭文综类》呢? 这是研究铜器铭文乃至商代礼制、周代礼制的第一步。类似《金文总集》和《殷周金文集成》的集大成著作虽然汇集了商周两代的铜器铭文, 但对断代研究却不便。它们是按照器类来编排的, 商代、周代以及春秋战国器分置于各器类中, 查起来得一类一类地找。使用起来总觉得不如《殷文存》、《续殷文存》那样方便。因此, 采用断代的方式来编纂《商代铜器铭文综类》、《周代铜器铭文综类》就显得特别地有意义。当然, 某些器一时分不清时代, 可以采取重见的方式, 或附录的方式编写。

第三节 商代其他器物研究前瞻

事实上, 随着考古工作的不断深入, 商代文物日渐增多。除了青铜器以外, 还有陶器铭文、玉石文字等。这类文字, 因为过去所见有限, 未能引起太多的关注。今天, 在甲骨文商代礼制研究进入新的时期, 我们有必要把甲骨文以外的商代文字好好整理一番, 以便与甲骨文作比较

²⁴⁹、载《观堂集林》，中华书局，1959年6月。

²⁵⁰、见《徐中舒历史论文选辑·四川彭县濠阳镇出土的殷代二觶》/《徐中舒历史论文选辑·论殷代社会的氏族组织》，中华书局，1998年9月。

²⁵¹、见《论语·为政》。

研究，相信对考察商代礼制大有帮助。这里，我们举些实例来说明。

古代常常“礼、乐”并举，显示了礼制和音乐的关系密切。欲了解商代礼制和音乐的关系，除了借助于甲骨文、考古等材料外，我们不能不仰仗音乐方面的资料。例如殷墟所出的石磬文字，可能均是商代的乐律名，对研究商代的乐制不无帮助。故宫博物院藏的三件编磬上有铭文曰：“永启”、“永余”、“天余”。有学者考释“永启”是咏歌初启，“永余”是唱声舒缓，“天余”是舞者侧首而舞²⁵²。不一定准确。根据后世的古乐器（例如曾侯乙编钟）上往往铸有乐律这一点，笔者认为“永启”之类倒可能是乐律。《诗·商颂·那》上说：“鞀鼓渊渊，嘒嘒管声，既和且平，依我磬声。”可知磬不但是商代的主奏乐器，还是各种乐器的定音器。那么，磬文的正确解读，当有助于揭开商代的乐制之谜。除了石磬铭文以外，商代还有别的有铭石器。例如 1935 年在殷墟侯家庄西北岗出土的一件石簋，簋上有一段铭文，记录了当时举行的仿“献俘礼”的“献禽”和“祭祀”活动²⁵³。象这类东西，实在很值得我们认真研究。

石器文字，应包括玉器铭文，如玉戈、玉瓚、玉版上的铭文等。目前所见，颇有一些殷墟出土或传为殷墟出土的玉器。最为有名的是现在藏于天津历史博物馆的《小臣鹰玉》，此玉据传早年出于殷墟，玉上有文字十一个，内容是商王赏赐小臣鹰的记录。象这类器物文字，对研究朝见礼制极有价值。另外有一件甲子表，是镌刻在玉版上的。称得上是中国历史上最早的“日历”，其字体，其排列组合，于考证商代的历法有重要的参考价值。还有一件流失于海外的《觶玉戈》，铭文虽短，却涉及商王室田猎、祭祀和赏赐等内容²⁵⁴。出土于殷墟的《卢方玉戈铭》则是极其珍贵的方国贡纳档案记录²⁵⁵。近年在殷墟刘家庄和后冈出土的 20 余件的朱书玉器最为令人瞩目，其内容目前仍处于探讨阶段，但已经有了一些初步的意见。学者们认为与记事和庙号有关。相信不久的将来，这些器物会给商代礼制的研究提供新的证据²⁵⁶。

高明先生曾对商代的陶器铭文进行了一些初步的整理和研究，认为这些材料“也是研究商代历史的珍贵史料”²⁵⁷。这个意见无疑是非常正确的。这些陶器铭文，有些比殷墟甲骨文以及同时期的铜器铭文还要古老。其内容，可能涉及“田耕”、“族徽”以及器用三项。其中第二项内容对研究商代氏族或家族形态意义重大。

殷墟还出土了一些有铭骨器，是商人们当年的生活用器²⁵⁸，例如：骨匕、骨版等。它们既不同于龟（骨）上的卜辞，又不同于龟（骨）上的记事刻辞。数量虽然不是太大，但文字涉及族名、方国名或私名等，常常可与金文、甲骨文互证，对研究方国、家族的形态和宗法制度不无帮助。

第四节 甲骨文商代礼制研究的前瞻

实话说，甲骨文商代礼制的研究仍有很多空白点，仍有很多尚待进一步证实的疑点，仍有很多“公说公有理，婆说婆有理”的讨论热点。相信读者诸君在阅读本书的过程中已经意识到

²⁵²、常任侠：《殷周古磬小记》，《东方艺术丛谈》56 页，上海文艺出版社，1984 年。

²⁵³、高智群：《献俘礼研究》（上），《文史》第 35 辑，中华书局，1992 年 6 月。

²⁵⁴、参阅：李学勤：《四海寻珍》244-245 页，清华大学出版社，1998 年 9 月。

²⁵⁵、见曹定云：《殷墟妇好墓中人物关系综考》一文所引，《考古与文物》1995 年 5 期。

²⁵⁶、参阅：孟宪武、李贵昌：《殷墟出土的玉璋朱书文字》，《华夏考古》1997 年 2 期；刘钊：《安阳后冈殷墓所出“柄形饰”用途考》，《考古》1995 年 7 期；王辉：《殷墟玉璋朱书“土戈”字解》，《于省吾教授诞辰 100 周年纪念文集》，吉林大学出版社，1996 年 9 月。

²⁵⁷、参阅：高明：《商代陶文》，《殷墟博物苑苑刊》（创刊号）226-235 页，中国社会科学出版社，1989 年 8 月。

²⁵⁸、见曹定云：《论殷墟侯家庄 1001 号墓墓主》一文所引，《考古与文物》1986 年 2 期。

了。个中原因不外两个：一方面固然是甲骨文中还有许多未识之字。字且不识，遑论其他！甲骨文研究者现在还得花许多精力去考订文字，顾不上研究其内容。另一方面则受到甲骨文体的局限。甲骨文不象史书，面面俱到，具体而翔实。礼制也好，典章也罢，需要透过它的字里行间去寻觅、考证。换言之，甲骨文提供给我们的商代礼制信息并不是直观的、具体的，无形中增加了研究的难度。

不过，甲骨文商代礼制研究也有其便利条件：1，材料相对集中。有《甲骨文合集》等各种甲骨文材料的汇编，无“文献不足”之虞。2，材料容易检索。现在已经有各类象《殷墟甲骨刻辞类纂》、《甲骨文字诂林》那样的工具书，学者称便。3，研究已有相当厚实的基础。现在我们已不必去做筚路蓝缕的工作，尤其是识字、通读之类。

下面，我们不妨就上面各章的分述提出一些问题来思考。

一、关于商代礼制的二分现象问题

殷墟甲骨文中所反映出前后各王礼制的歧异是一个不争的事实。学术界对这个问题也没有多少分歧。具体而言，二百七十余年间礼制所呈现出来的前后差异相当明显：祀典、历法、贞卜、文字等，都有很大的不同。目前，学者们争论的焦点集中在礼制不同的成因上，是一王行一王之礼制？抑或王室有王室的卜辞、非王室有非王室的卜辞？由这两个问题又衍生出别的一些问题：为什么一王可以有一王之礼制？是因为旧的礼制不敷使用？还是各王都喜欢标新立异？非王室的人们为什么可以不循王制？礼制的不同反映了什么样的问题？这些问题，有的尚待解决，有的则需要深入探讨。笔者以为，探讨商代礼制的不同，应当更为广泛地考察各种文化现象，而不是仅仅局限于甲骨文的研究。例如，墓葬有没有反映出前后期的差异，人殉人祭有没有前后期形式上的不同，各类器物有没有呈现出前后期不同的形态，等等。这些问题解决了，相信在甲骨文的研究方面可以起到相得益彰的作用。当然，这得有赖于考古学、人类学、器物学等各学科的专家学者共同努力。

二、关于宗法礼制的问题

因礼制的迥异，导致商王室的构成留下了某些疑问：所谓的“子族”、“多子族”应否包括在王室之中？答案倘若是肯定的，那么，他们在王室中的地位如何？答案倘若是否定的，那么，他们与王室的关系如何？

另外，王位继承的形式，即继承法的问题仍有待于深入研究，以期取得较为接近实际、较为一致的结论。尤其应当研究的是中央政府以外的方国诸侯的宗法状况，那几乎是一片处女地，等待着拓荒者。

还有，出现在祭祀卜辞上的“下示”，到底指代哪些先祖？其地位如何？

先臣神可以享祀，而且可以惠泽子孙，那么，他们在王室中的地位如何？

诸妇在王室中享有怎样的地位？嫡庶之间存在着什么样的关系？其亲属与王室构成什么样的关系？扮演什么角色？

这些问题都值得我们深思。

三、关于婚姻礼制的问题

实话说，商代的婚礼在我们的印象中仅仅是一个轮廓。如果真的要深入下去，恐怕还有许多工作要做。譬如，能否进一步描绘出商代婚礼的详细情况？商代的婚嫁是否推行后世“媵”的制度？商代的平民们的婚姻礼制是怎么个状况？真的只有非婚结合吗？商代既然存在内婚现象，明显与外婚制相冲突，那又是怎么回事？这些问题都亟待解决。遗憾的是，甲骨文中确切地与婚礼相关的内容并不太多，欲揭开商代婚礼的秘密，也许得期待新的材料的发现。

四、关于祭祀礼制的问题

我们都感觉到，商代的祭祀礼制的研究是相当深入的。但是，这并不意味着这个课题已无用武之地。譬如说祭祀对象，就存在许多问题：“夔”和“大夔（太夔）”是一个先祖还是两个先祖？如果“夔”就是“契”的话，那原来释为“契”的先祖又是谁？为什么典籍均有廩辛的庙号的记载，而甲骨文却没有廩辛的庙号？他到底能不能受祀？“兄辛”又是谁？“土”、“河”、“岳”等到底是自然神还是祖先神？云、风、雨、虹等自然现象是否已神格化并受到祭祀？商人是否祭祀上帝？又如“周祭”的问题，尽管其研究历经数十年，有了长足的进步，但是，诸家在“祀序”、“祀首”等方面的意见分歧正好说明了这个课题的研究还有疑点，某些结论也许还得置于更多的材料中验证。再如“与祀典相关的礼仪”方面，还存在一些有待解决的问题：为什么在已经取得天下的时候，商人竟奉祀外姓先祖神？飨礼是否如后世般存在一套烦琐的礼仪？是不是为不同的祭祀目的、不同的祭祀对象而取不同的牺牲，取不同数量的牺牲？如果是的话，具体的操作是怎样的？杀牲的具体活动如何？献飨前的礼仪是怎样进行的？祷祝的礼仪如何？考古发掘表明，西北冈和后冈的大墓当是商王的陵寝，可是竟不见王的遗骸，如果是早已腐朽，可陪葬的人牲却保存完好。这种现象是否暗示商王乃至商贵族（例如妇好）另有一套葬法？还有，“献俘礼”已初露端倪，那么，与之相关的军礼又是怎样一个情形？

五、关于方术的问题

商代方术的研究，以龟（骨）卜、蓍占的研究最为深入；相对而言，阴阳五行、日书、雉等研究则相当浮泛，可以说，仅仅是开了个头。显然，这是今后努力的方向。即便是占卜之术，也不无可继续研究者。例如：贞人们的真正身份是什么？他们来自何方？中国各地、世界各地的龟骨卜与商代龟骨卜的关系如何？为什么商代的数字卦只有“一”、“五”、“七”、“九”（奇数）、“六”、“八”（偶数），而没有“二”、“四”（偶数）、“三”（奇数）？“筮数”到底有没有“十”的数目？蓍占和龟（骨）卜的关系如何？商代还有没有“龟（骨）卜”和“蓍占”以外的占卜术？等等。

六、其他问题

通过上面的回顾，我们知道，后世的典章制度所涉及的某些礼制是甲骨文中没有的，至少目前还没有找到，例如：“冠礼”、“聘问”以及“宴享”的某些内容。那么，这些礼制是否存在于商代就很值得研究。例如，我们在谈“庙号”问题的时候，列举了马承源先生的推论：男子的“庙号”取自“冠字”（参阅第五章第一节之一〈祖庙、庙号和庙制〉）。倘若能进一步证明马先生的观点，那么就同时证明了商代存在着“冠礼”。

另外，在传世典籍中语焉不详、或阙如的礼制，如“朝见礼”、“献俘礼”等，目前仅仅是揭开了研究的序幕。

还有一些礼制，例如：“籍礼”、“大役礼”等，虽然已经有学者作了初步的探索，其形式也可以征诸后世的文献，但总觉得甲骨文的例证不足，不免让人疑惑。这类研究，实在很有必要进一步深化。

实话说，尽管甲骨文已经研究了整整一百年，可还是没能穷尽其广泛的内容。继续深入地研究，说不准哪一天又填补了某一项空白！

尾 声

甲骨文商代礼制的研究有着广阔的空间，一百年来，超过 140 位专家学者在这个空间里纵横驰骋，既作出了卓越的贡献，又进行了有意义的探索，无可避免地也失败过。这本小书就是要作这样一个总结，笔者总觉得学力有所不逮，才情有所不足。如果这本小书能够真实、准确而且客观地转述了专家学者们的创见、成就以及失误，那这本小书的目的也就达到了。

甲骨文商代礼制的研究是一个庞大的课题，其成果逾三四百万言。但是，用董作宾先生的话来说：只是略得门径而已。因此，这本小书所能容纳的内容是很有限的，所展示的只不过是这个课题的梗概罢了。而且，礼制中的某些内容（例如“周祭”、“贞卜”等），即使是熟习甲骨者也感到有相当的难度；要深入浅出地介绍这些内容，于笔者真是一个严峻的考验。笔者想：这本小书如果能够引起读者们对甲骨文商代礼制研究的阅读兴趣，如果能够为读者们涂抹出一幅商代礼制的画图，如果能够让读者们从中得到某种启迪，如果能够使读者们窥探到商代礼制研究的堂奥，笔者也就颇感欣慰了。

在撰写此书的时候，尽管笔者“如履薄冰，如临深渊”，惶惶然不可终日，殚精竭虑，力求最好。书中也许还是不免疏漏，也许还是不免讹误；内容也许还是不免枯燥；文辞也许还是不免艰涩。在这里只有向各位读者表示我深深的歉意了。