

公元前532年，鲁国也出现了使用人牲的现象。当时掌握鲁国实权的贵族季平子带兵讨伐莒国后，把俘获的俘虏献祭给了“亳社”。莒属于东夷部族，位于今山东省东南部的莒县，在周人到来之前，鲁国都城曲阜曾是商朝在东夷地区的据点，所以建有亳社。

《左传·昭公十年》对此事记载是：“秋七月，平子伐莒，取邾，献俘，始用人于亳社。”其中的“始”字，说明在季平子之前，被分封到鲁国的周人一直是用周人方式祭祀亳社，从未有过人祭行为；但到季平子时，却忽然开始要用商人的方式祭祀。和宋襄公一样，季平子也受到了当时人的诅咒。一位鲁国贵族说：“周公之灵恐怕再也不会来享用鲁国的祭祀了，因为周公只接受有道义的后代的祭品。”

公元前531年，楚灵王灭蔡国，用蔡国太子献祭岗山之神，史书亦记下了楚国贵族申无宇对灵王的批评：“楚子灭蔡，用隐太子于冈山。

申无宇曰：‘不祥。五牲不相为用，况用诸侯乎？王必悔之。’⁹

这几次人祭事件显示，在春秋中晚期，人祭活动曾在官方层面有过局部复活。其中，宋为商人之后，楚是南蛮，其复兴人祭或尚可理解，而鲁国国君（包括季氏）乃是周公后人，复活人祭实在颇不寻常。从渊源上，当初周人禁绝人祭所采取的“只做不说”的方式，应该也有一定的责任（因为没有形成确

定的历史结论），随着岁月流逝，后人很可能对隐秘流传的人祭历史产生了误读。¹⁰

当然，春秋的人祭回潮并未成为主流，可能有两个原因：

其一，战国时期的社会重组和政治变革。由于列国兼并战争的威胁日渐增加，各国都进行了变法运动，废除贵族制，实行君主集权和官僚制，国家的首要目的是富国强兵，在国际竞争中获胜。而这需要官僚机器用理性、功利的方式管理社会，人祭自然属于不可容忍和必须取缔的行为。

战国初期魏国西门豹治邺的史事，呈现的就是新兴官僚政治和民间传统文化的碰撞。当时邺县还有“为河伯娶妇”的风俗，本质上是把少女奉献给漳河水神的人祭行为。邺县在殷墟以北15公里，所以这种风俗很可能是殷商宗教的残余。到西门豹时代，普通的邺县人已经不愿为祭祀承担如此高昂的代价，只是苦于无法对抗地方精英“三老”和女巫联手主导的民间权力结构。为此，时任邺令的西门豹表面上遵循本地宗教理念，实际却找借口把女巫及其弟子和三老先后投入了漳河，从此，这里再无人敢复兴人祭宗教。¹¹

其二，以孔子为代表的儒家逐渐兴起，开始提倡仁政和爱人。当时还有制作陶人俑随葬和埋入祭祀坑的习俗，结果遭到孔子诅咒：“始作俑者，其无后乎！”孟子对此的解释是，孔子讨厌这种模拟用人殉葬的行为，“为其象人而用之也”。

（《孟子·梁惠王章句上》）和多数人不同，孔子的职业是整

理上古史的学者，他很可能是在晚年破解了商周之际 的一些隐秘往事，担心用陶俑随葬会唤起人们对人祭时代的记忆。

就这样，伴随着商朝的灭亡，人祭宗教亦逐渐消失。不过，商文明并非只有人祭宗教，还有一些其他的特质，比如，创造汉字和基于 汉文数字的运算体系，完善夏人的青铜技术，引进西来的家马和马拉 战车，都对后来的中国有着重要的奠基作用。此外，商人还探索了古 中国的诸多地域，甚至研究过人骨的各种利用方式，但随着商朝覆亡，这种探索精神和技术狂热也消失了，或者沦为被上层社会漠视的末流 小技，在其后的三千年里一直未能复兴。即便作为商王室传人的宋国， 也未能保留这些特质。

商文明很复杂，有着残酷、奔放、奇幻和科技理性等诸多层面，以及那些我们已经无法认知的部分。只是早在三千年前，它们就已经 被彻底忘却。

注释

- 1 韩巍：《西周墓葬的殉人与殉牲》，北京大学2003年硕士论文。下文有关西

周初期墓葬的基本信息未注明出处的，皆出自该文，不再详注。

- 2 天马一曲村遗址为晋国早期都邑，是邹衡先生于1982年首先提出的。
- 3 北京市文物研究所：《琉璃河西周燕国墓地》，文物出版社，1995年。
- 4 北京市文物工作队：《1981—1983年琉璃河西周燕国墓地发掘简报》，《考古》1984年第5期。
- 5 河南省文物考古研究所、周口地区文化局：《河南鹿邑县太清宫西周墓的发掘》，《考古》2000年第9期。
- 6 参见杨升南《商代的长族：兼说鹿邑“长子口”大墓的墓主》，《中原文物》2006年第5期。
- 7 黄展岳：《古代人牲人殉通论》。
- 8 俞伟超：《铜山丘湾商代社祀遗迹的推定》。

9 《左传·昭公十一年》。杜预注：“用太子者，楚杀之为牲，以祭冈山之神。” 10此外，在河南登封王城岗还有一例春秋时期的疑似人祭遗存。一条春秋时期

开挖的壕沟内，有一直径约1.5米的近圆形坑H68，坑底南北两侧分别埋有一具小猪骨架，北侧猪架上方则是一具呈挣扎状

的儿童尸骨。发掘报告认为，坑中的儿童不像是正常死亡，”是否与祭祀有关，尚待讨论”。参见北京大学 考古文博学院、河南省考古研究所《登封王城岗考古发现与研究(2002—2005)》，上册，第381页；下册，图版120。在4000年前的龙山时代，王城岗就已经有了夯土小城和宫殿，并使用了较多的人奠基，H68灰坑则出现在龙山古城之后约1500年，规模很小，很可能是民间巫师秘密举行的禳祭，但也在一定程度上说明，关于人祭的知识仍在民间悄悄流传。

11 《史记·滑稽列传》褚少孙所作增补。虽然秦汉之后的王朝法律已经不允许 猎俘杀祭，但人祭宗教也曾在民间迁延了较长时间。直到汉魏时期，宋襄公 曾经献祭的“次睢”神社仍存在，又被称为“食人社”；也有祭祀者会花钱 雇穷人充当人牲，祭祀时把人牲捆绑在神社前，如同屠宰的牲畜。不过从文献记载来看，也许汉魏时的人祭只是程序性表演，而非真正杀人、食人。参见《续汉书·地理志》注《博物记》曰：“县东界次睢有大丛社，民谓之食人社，即次睢之社。”《艺文类聚》卷五九引《从征记》：“临沂厚丘间，有次睢里社，常以人祭，襄公使帮子用部子处。相承雇贫人，命斋洁，祭时缚着社前，如见牺牲，魏初乃止。”

尾声：周公到孔子

自五千年前的仰韶文化晚期以来，黄河中下游静态的部落生活渐被战乱、征服和群体杀戮打破，华夏旧（早期）文明与国家由此产生。

从孕育到成熟，华夏旧文明跨越两千年。和同期的其他古代人类文明一样，它们都属于神权与王权合一、宗教主导的社会。如果一直延续下去，历史将充斥族群壁垒、杀戮与献祭。

但周灭商后，以杀戮和人祭为特色的华夏旧文明戛然而止，取代它的，是周公营造的新华夏文明。周公消灭了旧华夏文明及其相关记忆，打破了族群血缘壁垒，让尘世生活远离宗教和鬼神世界，不再把人类族群的差异看作神创的贵贱之别。这是华夏文明最彻底的一次自我否定与重生。

在三千年前的古人类文明中，只有华夏独自走出了神权的掌控，成为一个“异类”。这是一种过于早熟的世俗文明，一直持续到今日。

儒家起源与人祭文明

使华夏文明突然转向的根源，是周公一代人无法言说的恐惧，就像武王周发的惊梦。他们可能都在殷都生活过，不仅目睹了商人的血腥献祭，甚至兄长伯邑考的惨死。恐惧使武王更加依赖人祭宗教，而周公则极端憎恨人祭宗教，势必将其彻底灭绝。这是兄弟二人截然不同的解脱路径。

后世人对周公的认识，有事功和制度文化两方面：事功，主要是周公辅佐成王、平定三监之乱，为西周王朝奠定开局；制度文化，主要是周公“制礼作乐”，确立西周的政体，包括诸侯列国分封格局和贵族等级制度。在考古发现商朝的遗址与人祭文化之前，人们对周公的理解只能达到这种程度。

但事实上，周公最重要的工作是消灭商人的人祭宗教，以及与之配套的弱肉强食的宗教价值体系。他不仅阻止了周人模仿和继承这种宗教文化，也在殷商遗民和东夷族群中根除了它。尤其关键的是，周公还抹除了与商朝人祭有关的记忆，甚至也隐藏了自己禁绝人祭行为的种种举措。这是为防止人祭宗教的死灰复燃和卷土重来，也是为掩盖周人曾为商朝捕俘人牲的那段不光彩的历史。

为了填补人祭宗教退场造成的真空，周公发展出了一套新的历史叙事、道德体系和宗教理念。这主要体现在《尚书》的几篇诰命中：

一，淡化商人对“帝”的崇拜。在商朝末期，“帝”已经和商王身份重叠，商王具有“帝”的神性。但周灭商后，王已经不能身兼“帝”之名号，对周人来说，帝在高高的天庭之上，不会化身为世间凡人。

虽然我们还不能完全确定这个原则就是由周公确立的，但从《尚书》的几篇诰命可以发现：在对殷商遗民讲话（如《多士》）时，周公会频频引用上帝的命令来威吓和诱导商人，这是因为商人格外信奉上帝，只能因势利导；但在对周族自己人讲话时，如册命弟弟周封为卫侯的三篇诰命，周公却极少谈到上帝，尤其是对族人谈论现实和规划未来时，他从不动用上帝进行论证，更不涉及其他的神灵。这显然是一种有意识地“敬而远之”，让现实和神界保持

距离。从这些迹象看，周朝人“疏远”上帝或其他诸神的传统的确是由周公奠定的。

二，为减少神界对现实的干预，周公会尽量用“天”的概念来代替“帝”因此，上帝发布的命令（“帝命”）变成了含糊的“天命”。

天命的观念在后来的中国一直存在，但人们已经忘记了它的缘起。一“天”无形无像，无言无行，不容易被赋予拟人化的个性。在《诗经》里，上帝曾频频给文王下达命令，如命令文王攻打崇国，武王灭商据说也是来自上帝的意旨，但后世周王已经无法接收神界的具体指示，所以改称为“天命”后，它变成了一种更为抽象的、近乎隐喻的道德规训。

当然，周公时代还不可能有科学主义的无神论认知，神界即使被放置得比较远，也不会和王朝政治完全绝缘。比如，西周的王就被称为“天子”，也就是天的儿子，而这是连商代甲骨文也没有的词，但无论如何，“天”还是过于含糊，周人及其以后的历代王朝从未给“天子”增加更具体的神性定义与功能。即便秦始皇使用“皇帝”尊号，其直观用意也是强调自己和六国之王的不同，虽有强调王者尊贵的这一层神性之意，但也使“帝”落入凡尘，并不比“天子”概念更神秘。

三，周公宣称，王者应当爱民、德治和勤勉，这样才会受到“天命”青睐，长寿享国；如果王者残暴对待庶民和小人，天命就会转移到更有德的候选君王身上，从而改朝换代。²

本质上，周公的这样一种政治-道德体系是一种“性善论”的社会模型，回避了统治者对民众的征敛和暴力统治，认为王者的使命

是护佑和教化万民，进而把道德伦理推进到一切人群中。3商朝人对此则是直言不讳，承认暴力的必要性。

按照周公的理论，夏商周都是根据“天命”建立和更迭的，夏朝和商朝的多数君王，特别是开国君王，勤政爱民，得到天佑，只是因为末代的夏桀和商纣道德沦丧，这才天命转移，改朝换代。经过周公改造，商朝残酷的人祭行为被隐去，由此，周人之前的暴力时代也成了和周朝同质的德治王朝。

和周公的理论相配套，周人还重新创造了一套上古圣王的历史，尧舜禹的温情禅让从此成为华夏世界的标准版历史叙事，更早版本的商人的“创世记”和上古史则被取代和湮没，未能流传下来。当然，也可能有某些与周公原则不太冲突的内容被纳入了周人的历史叙事，但这些已经不易分辨。

孔子和儒家最推崇周公，而周公思想是儒家文化的源头。周公思想的产生和形成，主要源于对人祭宗教的恐惧，以及消灭人祭宗教的需要。这是后人从未堪破的秘密。

周公构建世俗道德体系

对于宗教之于商周两朝的作用，以及之于人的影响，孔子曾有过一番颇不寻常的总结：

殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。

周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚，用

爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。⁴大意是说，殷商统治者尊崇神，要求民众必须敬神，对鬼神的重视程度超过正常礼俗，对民众的刑罚多于奖赏，多威严而缺少亲和力。这造成了民众性情躁动不安、争强好胜、缺少羞耻感的缺点。

周朝统治者则推崇世俗的礼仪，对民众比较宽容，虽然敬拜鬼神，但不让它们干预人间事务，更重视人间的世俗秩序和信用，人间的身份等级则依据爵位高低有所区别，有亲和力，但缺少威严。这造成了民众趋利且心计巧诈，善于掩饰欲望和自我包装，心中少有真诚，奸滑而有欺骗性的缺点。

孔子描绘的殷周之区别，在古代文献里可谓独家，不仅如此，现代考古学展示的商代文化和孔子的总结也非常一致。

因为周公掐断了神对人间的直接干预，这意味着华夏世界不会再有主导性宗教，以神的名义颁布的道德律条（如摩西十诫、佛家五戒）也无从产生，所以周人必须另行寻找一套用于世俗生活的道德原则。这种世俗道德的原理，是“推己及人”，也就是把自己放在他人的位置上考虑，从而决定自己对待他人的方式。

在《诗经·小雅》中有一首《巧言》：“秩秩大猷，圣人莫之。他人有心，予忖度之。”翻译为白话就是，世间的伟大秩序啊，是古代圣人规划的；别人心里怎么考虑的，我设身处地想一下也就知道了。

再到春秋晚期，孔子则用了一个字来定义人和人之间的道德标准，这便是“仁”。他的学生樊迟问他仁的含义，孔子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）而实现仁爱的方法，则是“恕”：“己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）人类的一切道德原则和行

为规范，都可以从这八个字 推导出来。所以，孔子从不教育学生们不许杀人，不许偷抢……因为 这都已在“己所不欲，勿施于人”的原则里了。

把他人等同于自己来对待，其实是人类固有的（但不是唯一的）一种思维和基本道德律，在宗教文化中，它可能会被教义遮蔽，却一直存在。

如何掩盖《易经》的本意

从周公到孔子，包含了西周和春秋，时间跨度五百年。我们很难 断言，这五百年是否足以让华夏彻底忘却殷商时代的真相。

从今天往前倒推五百年，是16世纪初叶，明代中国的嘉靖年间； 1521年，西班牙殖民军攻占阿兹特克帝国，中美洲曾经繁荣的人祭 文明开始萧条，并迅速被欧洲的天主教取代。天主教会曾经系统性地 摧毁中美洲人关于人祭宗教的抄本、神庙与记忆，但当时的殖民亲历 者还是记录下了阿兹特克人祭的诸多细节，一直流传至今。

当然，周朝和最近五百年的世界有很多不可比之处。在没有经典 文本叙事的前提下，零碎的、口耳相传的民间记忆很容易走样失真， 以至消亡。上古能进行书写记录和传承的人很少，基本集中在“朝廷” 生态圈内。周文王时代的一些真实片段之所以能够流传下来，是因为 有文本记录，哪怕是在小范围人群中的，甚或长期无人问津的，也会有被再次发现的机会。

如前文所述，周公销毁了商朝诸多甲骨文记录，也禁止殷周贵族 书写真实的历史。但周公唯一不敢销毁的，是文王留下的《易

经》。这不仅是出于对父亲的尊重，也因为《易经》是周人对翦商事业（起步）的记录，里面很可能包含着父亲获得的天机，销毁它也就是对父亲和诸神的不敬。

周公的办法是对《易经》进行再解释，具体方法则是在文王创作的卦爻辞后面加上一段象传进行说明。象传不再鼓励任何投机和以下犯上的非分之想，全是君子应当如何朝乾夕惕，履行社会责任的励志说教，和文王卦爻辞的本意完全不同。⁵比如，乾卦的象传是“天行健，君子以自强不息”，坤卦的象传是“地势坤，君子以厚德载物”，远比文王卦爻辞清晰易懂，而且富于积极和励志的色调。

春秋时，有位晋国贵族韩宣子访问鲁国，参观太史官收藏的典籍，发现其中就有《易象》（应当是《易经》和《象传》的合称）。韩宣子因此感叹：“周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德，与周之所以王也！”这是周公写作《象传》的间接证据。⁶但另一方面，这一记载也说明，尽管《易象》保存在鲁国朝廷，但并不太普及，哪怕是晋国执政的高级贵族也只是首次见到。

到春秋中后期，已经开始有使用《易经》占算的史料记录，而且有了其他的卦爻辞版本。比如，有的爻辞里就出现了“千乘”一词，⁷意思是一千辆战车，但在文王的时代，即便商王朝也是很难集中起一千辆战车的，这只能是春秋时期创造的词。

文王《易经》的内容本就很晦涩，所以春秋时期的贵族用它占算时，大都已经不知道或者说不再关注它的本意。其中比较明显的例子就是《易经》中的“贞”字，它的本意是甲骨卜辞中的“占”，但春秋时人却已经将其误解为“贞正”“贞操”之意了

：“随，元亨，利贞……弃位而姤，不可谓贞。”（《左传·襄公九年》）

那么，春秋时期的贵族会忘记《易经》中的文王事迹吗？这是个令人疑惑的问题，毕竟，这些贵族多是文王和周公的后裔。后世可以拿来比较的是，明初洪洞大槐树和南京珠矶巷移民的后人也可能已经不记得先祖当年的具体生活经历，保留至今的多是族谱文本中有记载的内容。

如前所述，春秋时期有少许恢复人祭行为的个案，这说明五百年前的风俗记忆仍可以潜流传承。是不是《易经》也造成了某种暗黑记忆的保存？这背后藏着太多我们无法破解的谜团。

孔子破解周公

鲁国执政者季平子用莒人俘虏献祭的那一年，孔子二十岁，正在

季平子的采邑里从事基层小吏工作，所以，这次人祭在曲阜造成的恐怖传闻，肯定会对孔子有所影响。

孔子虽是鲁国人，但他的先祖出自宋国国君家族，所以他是商人后裔。而当孔子从事文献整理与学术工作后，他的身份自然会让他对商周之际的历史产生很大兴趣。

在《论语》和《礼记》里，孔子经常比较殷、周乃至夏三代的文化制度异同，类似什么“殷之大白，周之大赤”等。（《礼记·明堂位》）当然，这些比较的结果自然是，商周制度大同小异。

子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）

孔子还说：“周监（鉴）于二代（夏商），郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》）这都和周公奠定的官方历史论调完全相同。

但是，前述孔子关于“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻”的描述，却又是西周和春秋时期绝无仅有的，不仅不符合周朝官方的政治正确，而且孔子的信息来源也是个谜。

我们至少知道的是，在孔子的春秋时代，上述“殷人”的特征早已经消失。宋国是商王族的继承者，但宋国上层已被周人完全同化，有时固然争强好胜，但主要还是为面子，或者说是周人文化里的“贵族精神”，绝对不是为了利益的“胜而无耻”，

以比孔子早一百多年的宋襄公为例，他最著名的事迹是和楚国的“泓之战”。宋襄公风格甚高，不肯攻击正在渡河及未成列的楚国军队，结果惨败，受伤而死，而且死前还振振有词地自我辩护，阐述道义是战争的首要原则：“君子不重伤，不禽二毛。古之为军也，不以阻隘也。寡人虽亡国之馀，不鼓不成列。”（《左传·僖公二十二年》）可见，宋襄公绝对不是“无耻”，而是耻感过分发达。至于崇拜鬼神的程度，宋国人也不比春秋列国更严重。

但前述孔子关于商周文化之别的评价显示，即便是在周公五百年之后，应该也还存在着碎片化的关于商朝的真实历史记忆。考虑到孔子是专职搜集历史文献的学者，待他收集起足够多的关于商朝的碎片化知识后，是有可能逐渐拼合出一些“非官方”版本的真实历史的。

其实，这在《论语》里有些迹象。

在周公版的历史中，商人从没有过残忍的人祭宗教，商朝的灭亡只是因为纣王-帝辛个人的道德堕落，但孔子的学生子贡却试图为纣王“翻案”：

纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。（《论语·子张》）

大意是说，纣王的恶行并不像人们传说的那样过分，这就像是一个地方被当成了垃圾场，人们就专门往那里丢垃圾，纣王的形象也是被这样堆积出来的。

在《论语》中，这段话是和子贡为晚年孔子辩护的几段话放在一起的。子贡是孔子晚年最信赖的学生，孔门十哲之一，复姓端木，殷商旧地卫国人，所以很可能也是商人后裔。这么说来，他和孔子可能有遥远的同族亲缘。据此，这师徒二人显然交流过一些官方版之外的商代秘史。子贡这段话被载入《论语》，说明编辑《论语》的孔门弟子认可其权威性。

而孔子很可能就是从《易经》开始探索真实的商代的。从可靠的文献史料看，孔子平生从不关注“算命”问题，也从未给自己或别人占算过命运，不管是用甲骨还是易卦。孔子最常谈论的是诗、书、礼、乐，但他几乎从未对《易经》发表过评论。

然而，到了晚年，孔子却突然对《易经》产生了兴趣，他说：

加我数年，五十以学易，可以无大过矣。

《论语·述而》里的这则记载很可靠，但具体含义有争议。有人将其解读为：“我如果能多活几年，比如五年或十年，用来学习《易经》，就不会有大错误了！”或者：“如果这几年我能重新再来一次，我会从五十岁开始学习《易经》，也就不会有大错误了！”

不管是哪种解释，这都是孔子晚年才会有的感慨。《史记》与此相关的记载是，孔子晚年频繁地研读《易经》，结果编竹简的皮条磨损严重，经常断裂，所谓“韦编三绝”。

孔子晚而喜易，序彖、系、象、说卦、文言。读易，韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我于易则彬彬矣。”（《史记·孔子世家》）

《礼记·礼运》还记载，孔子曾对弟子言偃（子游）说：

我欲观夏道，是故之宋，而不足徵也，吾得《坤乾》焉。

为之做“正义”的唐代学者孔颖达认为，这部《坤乾》是殷商（宋）人版本的易卦占算书，“谓得殷家阴阳之书也”，它的坤卦排在乾卦前面，和《易经》相反，所以称为《坤乾》。

这个说法已经难以验证，但在此之前，孔子肯定有机会读到文王的《易经》。如前所述，韩宣子访问鲁国，“观书于大史氏，见《易象》与鲁《春秋》’，而孔子离开鲁国去宋国，发生在他五十七岁这年，也就是说，从五十岁到五十六岁期间，他一直身处鲁国高层，完全有条件读到官方收藏的周公注解版《易经》。

作为周公后人，鲁国人对《易经》的理解可能非常阳光，完全沿用周公《象辞》的曲解，从而使孔子没有意识到它的史料价值。

但当 在宋国得到《坤乾》时，孔子却可能会获悉某些保存于《易经》中的 真实的商周之际历史，毕竟，作为商人后裔的宋国最有可能保存这种 暗黑记忆。

司马迁认为，《易传》里的《系辞》是孔子所作。其实，这应当 是孔门弟子记录的孔子观点。《系辞》对《易经》（文王卦爻辞）的来 历有个推测，认为它是殷商末期周族兴起时的产物，内容主要是周文 王和商纣王交往的事件，所以充满了危机之辞，所谓：

《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之 事邪？是故其辞危。

此外，《系辞》还认为《易经》的作者充满了忧患之情：

作《易》者，其有忧患乎？

这种理解已经很接近真实的文王时期，而和周公的《象辞》很不一致，说明五十七岁之后的孔子已发掘出越来越多当年被周公隐藏的 真相（商朝的血祭文化）。但是，孔子没有继续点破真相，而是频繁 地翻检《易经》，以至“韦编三绝”。或许，孔子正是想从隐晦而杂乱 的文王卦爻辞中复原出尽可能多的内容。

今天的我们对商代的有效知识主要来自出土的遗址和甲骨文，而 这只是商代极为有限的局部片段，犹如管中窥豹；而孔子通过收集当 时的口述史与文献（孔子能见到的文献要比今天多得多）也同样可以 建立起一部分有效知识。因此，孔子对商代的认知和现代人的认知应 当存在一些交集，但也会有互不重合的部分。

可以合理推测，孔子应该就是在逐渐认知真实商朝文化的过程中，更加理解了周公当年为何一定要埋葬商朝的真历史而重构一套

夏 商史。

孔子是商王族后裔，他应该会感念周公给了商人生存的机会，还替他们抹去了血腥人祭的记忆，让子孙后代不必活在羞辱中。周公的这些宽容而伟大的事迹，被他自己掩埋五百年，又终被孔子再次破译。这或许才是他衷心服膺周公的根本原因。

孔子甚至常常梦到周公，而周公本以为武王解梦著称。只有到临终前，孔子才感慨很难梦到周公了：

甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公。（《论语·述而》）

在传统的历史叙事框架中，孔子梦周公这件事不是那么容易让人理解，甚至有些人还会觉得这是不是有点虚假，但将其放在真实的商周之际的历史背景中就好理解了：越是接近商文化的残酷真相，孔子就越是对周公有真正的理解和感激。换句话说，从民族间的征服与杀戮走向和解与融合，孔子是受益者，也是这段隐秘史的破译者。他有太多想说又不能明说的，只能在梦中倾诉。

附录：孔子晚年编辑“六经”

孔子晚年最重大的工作，是编辑儒家经典“六经”。

这是按照周公精神对历史文献进行的一次前所未有的系统整理。“六经”成书后，从上古到孔子时代的历史叙事的权威版本就此诞生，也标志着周公开创新华夏、埋葬旧华夏的工作得以正式完成。而孔子则以此向周公致敬，并参与、发展了周公的事业。

本书目的之一是再现夏商周更迭的历史，所以使用了“六经”中的很多史料素材，但也对有些史料进行了辨析，指出其不可靠或

刻意 作伪之处。

“六经”具体是指《诗经》《尚书》《仪礼》《乐经》《易经》《春秋》。其中，《诗经》《尚书》《易经》包含大量商周易代时期的史料。在“六经”成书之前，社会上传抄流行的主要是单篇文章，真伪混杂，质量良莠不齐。为此，孔子选择了最可信且符合周公精神的汇编成书，而 不符合这两点的篇章就逐渐失传了。

《诗经》记载了周族从姜嫄、后稷以来的多篇史诗，包括周族早期历史、文王确立翦商大计、武王的灭商战争、周公平定三监叛乱以及 对商文化的改造等，属于经过周公修订的官方正式版本。

孔子继承周公事业的用心，则主要表现在他对《尚书》的编辑和选裁上。

书是文献之意，《尚书》就是古代的文献。按时间顺序，《尚书》分为《虞书》（尧舜禹时期）、《夏书》、《商书》和《周书》。在收入“六经”之前，《尚书》中各篇都是单行本，基本规律是越古老的越不可信，内容大都是西周及之后的人按照周公重写上古历史的精神，虚构了尧舜禹和夏商时期的很多帝王故事和讲话稿，基本是周公式的道德说教，不具备史料价值。当然，也会有个别真正的商代文献，比如盘庚迁都的讲话稿，内容上和周公精神抵触不大，或者已经被周公授意删削过，所以保留了下来。总之，这些真真假假的篇章被孔子分别收入了《尚书》的《虞书》《夏书》和《商书》部分。

而《周书》部分，则多数是周朝的官方文献，作伪的成分较少，而且肯定符合周公精神，所以在整部《尚书》里，商末周初这部分占 的比重最大。

以上是孔子认为符合周公精神、被收入《尚书》的文稿。此外，在西周朝，还有人写了一些关于商周之际的历史篇章，他们显然部分了解那段真实的历史，但并不完全遵循周公精神，所以和周公版文献很不一样。比如，有些文稿记载，灭商之前的武王生活在对商朝的恐惧之中，经常夜不成寐，需要周公的宽慰，但里面记载的周公的长篇大论有明显的虚构成分，因为兄弟二人的深夜谈话不可能被如实记录下来。还有的文稿记载了武王灭商后曾大量屠杀商人俘虏进行献祭，但关于人祭过程的描写不仅完全符合殷墟甲骨卜辞的记录，而且比卜辞更细致，这显然也不符合周公精神。

这些稍有违背周公精神的历史篇章，并没有被孔子收录进《尚书》，但经过孔门的汇集、抄写和校勘，也形成了一个汇编本，被命名为《逸周书》，意思是“未能收入《尚书·周书》的文献”。开始的时候，《逸周书》可能只保存在孔门内部，只有少数弟子说得清这部离经叛道的书的来历。而到了战国之后，真正的商代历史已经被彻底遗忘，以“六经”为代表的周公版历史成了唯一的存在，所以《逸周书》虽然没有失传，但在此后两千多年的历史里，处境一直比较尴尬，不太受学者重视。只有到现代考古学诞生和商代遗址发掘后，人们这才发现，它的有些内容居然很符合商文化的本来面貌。

至于《易经》，孔子虽然很精准地选择了文王而非春秋时流行的其他版本（如本书所述，文王的《易经》隐含的商末往事很多，周公的《象辞》其实是对文王原意的掩盖和曲解），但却继续奉行周公的原则，在给弟子讲授《易经》时，尽量避开商末的真实历史，重点从《易经》文本引申出宇宙秩序和社会伦理。这些讲授被他的学生整理成《文言》《系辞》《说卦》《序卦》等篇章，与周公《象传》合编在一起，被称为《易传》（对《易经》的解释）。

8文王的《易经》和之后的《易传》，则被后人合称为《周易》。因此，要还原文王时代的历史，必须研究文王《易经》本身，而非《易传》，这样才能避免周公和孔子刻意制造的误导。

在孔子生活的春秋时代，周王室早已丧失权威，诸侯列国并不真正关心所谓文化建设或王朝合法性问题，编辑“六经”可以说完全是孔子个人的追求，但此举确实继承了周公的事业，实现了周公的目的：掩埋真正的商文化，用重构的道德历史建构华夏文明起源。

周公在事实上扭转了历史进程，改变了人们的认知；孔子则把这一切文本成果汇总起来，形成盖棺定论的“六经”经典，传递给后世：华夏文明的源头就是如此，再无其他。

当然，孔子编辑“六经”的作用不止于此，其中还保存了从西周创立直到孔子时代的文化成果，这就是周人贵族社会的诗歌（《诗经》）、礼俗（《仪礼》）和历史（《春秋》）。

可以说，“六经”是截至孔子时代的符合周公精神的华夏世界社会历史知识的总集，不仅是儒家学派的基石，也是传统时代的人们了解商周及更早时代的几乎唯一信息源。换句话说，“六经”决定了华夏新文明独有的内核与特质，是华夏新文明的源代码。孔子时代尚还保留着一些关于真实商文化的口传记忆，但到战国初年，伴随着各国的变法运动，贵族社会逐渐瓦解，新的集权君主制和官僚制国家机器建立了起来，而在这巨大的社会动荡和重组中，即便稍有文化的人都只能忙于适应大变革，无人会留心渺茫的上古历史传说。就这样，有关商文化的残余记忆终于彻底失传。

战国时期的诸子百家争鸣，还曾先后出现道、墨、法、名、兵等学派，但它们所拥有的古典知识根本无法和儒家相提并论，何况其对上古历史的认识也只能来自儒家“六经”，因此，即使对儒家理论有所不满，也无法脱离儒家知识走太远。

概而言之，周公时代变革的最大结果，是神权退场，这让中国的文化过于“早熟”；战国时代变革的最大结果，是贵族退场，这让中国的政治过于“早熟”。而在其他诸人类文明中，神权和贵族政治的退场，都发生在公元1500年之后的所谓近现代时期。

周公和孔子的努力维持了两三千年，直到考古学家的铲子挖出夏、

商遗址，被“六经”等古文献掩盖和误读的历史真实，才得到重新诠释与复原。

我们被考古学改变的认知，不只是夏商。

注释

1 杜勇：《尚书·周初八诰研究》，中国社会科学出版社，1998年，第206页。另，在《尚书·盘庚》中，盘庚的发言中也有“天命”，但陈梦家认为，“商人称‘帝命’，无作天命者，天命乃周人之说法……此亦战国宋人之拟作”。参见陈梦家《尚书通论》，中华书局，1985年，第207页。本书认为，《盘庚》中的“天命”可能有西周之后的改动，但该文主体仍是盘庚时代的作品。

2 周公这方面的理论主张在《尚书·无逸》篇中体现较多。

3 按后世孔孟儒家的学说，能够完成这种角色的王者，就是“圣人”。在周公时代的文献中，“圣”字出现得还不多，在《尚书·多方》篇中，成王云“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣”，但其含义较模糊。

4 《礼记·表记》。这里区分了鬼和神，鬼指死者（先祖）的魂灵，神指上帝等至高神或自然神。

5 “象传”分大、小两种，解释卦辞的是“大象传”，解释爻辞的是“小象传”。此外，还有一种解释卦辞的“彖传”很可能也是周公所作。

6 《左传·昭公二年》：（韩宣子访问鲁国）观书于大史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德，与周之所以王也！”关于《易传·象传》的作者，史书有不同说法，《史记》认为是孔子所作。参见李学勤《周易经传溯源》，长春出版社，1992年，第46页。

7 秦国占卜师卜徒父说：“其卦遇《蛊》，曰：‘千乘三去，三去之余，获其雄狐。’乃大吉也！”这里引用的卦爻辞不属于文王《易经》。参见《左传·僖公十五年》。

8 《史记·孔子世家》说，孔子晚年为《易经》撰写了很多种注解，所谓《十翼》或《易传》。但司马迁这个说法有些问题，因为《十翼》并不都是孔子所写，如《象传》和《彖传》可能是周公作品。其他篇章里常出现“子曰”，孔子自己肯定不会这样写，它们应当是孔门弟子编写的。《周易》经传的详细信息，可参考廖明春《周易经传十五讲》，北京大学出版社，2012年。

这本书的内容，也许会让人觉得有些陌生，甚至不适。不过，从“学术史”的角度来说，它也有很多年的酝酿过程，以及幸运的环境。

对历史有些了解的人，大都知道商朝存在人祭行为，但关于人祭的消亡，用心探究过的人还不多，可能大都默认它伴随着历史的“进化”历程而自然淡出了吧。这方面我有点幸运，能接触到一些较前沿的专业知识：我本科就读于北京大学的文科实验班，当时和历史系的两位同学交流得比较多，一位是和我同级的韩魏兄，一位是高一级的林鹄兄，他们都是先秦史方向，后来拿的也是考古学的学位。韩巍的硕士论文是关于西周初年殷商遗民的丧葬习俗的，里面提到当时的殷商遗民还保留着“腰坑殉狗”及殉人的传统，跟同时的周人墓葬截然不同。那时我常听韩巍聊起这些，所以就有了一些这样的认知：商文化与周文化很不一样。由此推论下来，商人的入祭习俗，也应当是在周朝的大环境里被禁绝的。林鹄兄的硕士论文则是关于周人的族姓观念的，他认为，商人等东方族群本来没有族姓，周人灭商之后才赋予了他们族姓，这个观点我也用到了本书中。所以，本书的很多缘起可以追溯到本世纪初。

后来，在清华大学历史系读研究生时，我本想进入上古史领域，不过最终毕业论文的题目选的却是中古史，关于魏晋南北朝的南北战争，因此告别了上古史若干年。到2012年夏，毕业论文已经完成，又想起了昔日关注的上古史的很多问题。有一次，和研究生同窗、对摄影和影视造诣较深的曲直兄聊天时，又说起了商代人祭，他便推荐我去看梅尔·吉布森的《启示》（2006），一部关于阿兹特克文明的人祭题材的电影。我看了之后的感觉是，和商朝的考古有许多呼应之处，而且电影还提供了直观的视听效果，让我似乎看到了商纣王、周文王时代那些活生生的画面。这种身临其境的

现场感很重要，它让殷墟人祭坑中的累累枯骨再次复活起来，所以我那时便准备动手写一篇文章，这便是后来的《周灭商与华夏新生》。

很巧的是，当时林鹄兄和我住得很近，他那时已拿到芝加哥大学的人类学博士学位（西方的考古学属于人类学），正在清华大学历史系做博士后。所以，那个夏天我们又能常在一起聊了。有一次，我们一起骑车去韩巍在蔚秀园的家，在颐和园路上又聊起了商周变迁，惊奇地发现我们居然想到一起了，都猜测周公在废除人祭的历史转折上有关键作用。当天，林鹄兄便把他的一篇与此相关的会议报告发给了我，其中考古部分的内容被我用到了《周灭商与华夏新生》一文中。这篇文章发在2012年的《读库》第5期。

回想起来，我能进入这个领域，受惠于韩巍和林鹄之处颇多。

博士毕业后，我到新疆大学工作，其间几度想把《周灭商与华夏新生》一文写成专书，因为我想写一系列有关中国古代历史的书，展现中国历史这条巨流之河如何从远古汇聚、奔涌而下，而用新石器到商周之变做开篇最合适——从头写下来，也免去了每次交代历史背景的麻烦。我曾写过孔子，写过刘寄奴刘裕，也都算是这个系列中的部分。

按我最初的计划，写上古，就不能再局限于商周之际，要从新石器开始，把中国早期文明产生的全过程，以及人祭宗教的来龙去脉都写出来。这意味着考古学的内容会占一大半，难度很大，毕竟进入一个新领域需要时间成本，像王国维、郭沫若、陈梦家等先贤“触类旁通”的学科拓荒时代早已过去，现代学术的数量积累已经很大，学者的研究方向也都变得深而窄，学术生涯大都只能在博士论文的基础上生发、拓展，进而成为特定领域的“专家”。换句话

说，到中晚年又另起炉灶、 做大跨度跳跃的可能性，已经很低了。我曾几度尝试，只感到无暇亦 无力再进入新石器与夏商的考古世界。不过，当时也形成了少量文字 积累，如本书中关于藁城台西商代遗址的一章。

到2019年春，韩巍赠了我一系列多年收集的考古报告与上古文献。而在这年，我对《周易》也有了新的发现，原来其中有大量的周 文王个人经历的记录，于是便再度萌生了书写上古史的念头。2020 年疫情初起时，我辞去教职，获得了自由时间，先在安阳、洛阳小住 过一段时间，看过殷墟和二里头遗址后，搬进了成都郊外的一处租住 房屋，再次进入了新石器和上古世界。

我喜欢一个人在地广人稀的地方游历，让自己融入未曾见识的风 光之中。在进入成堆的考古报告之前，我也曾想象，那会是一趟 去往 原始时代的新奇旅行，但未曾料到，探究人祭之源会如此令人 压抑。 我搞过战争史，史书中固然充满战争、死亡，但文字过滤掉了感性直 观的认知，很难让人产生“代人感”。而面对惨死尸骨的照片，尝试 还原人祭杀戮现场，进入杀人者与被杀者的心理世界，我常感到无力 承受。

这是一场无法解脱的恐怖之旅，犹如独自走过撒满尸骨的荒原。

那时也经常问自己，用一辈子里这么长一段时间，搞这种阴沉 苦 闷的工作，值得吗？无奈中也安慰自己：写史写到这种状态，怕也是 一种难得的经历……

仅凭千载之后的残骨照片、发掘线图和文字描述，做一点设身 处

地的想象，就已经如此不堪重负，那个时代的亲历者又会如何？

所以，最后统稿时，我拿掉了基本成形的关于新石器时代的部分，只用了一章做简短介绍，不然，全书会更漫长和压抑，我可能无法坚持到最后。

如果是讨论上古时代的人的衣食住行，比如住的房子、使用的器物、种植的庄稼，会觉得他们和我们现代人差别不大；但如果是探究人祭问题，我总觉得无法理解他们，看得越多，就越是感觉陌生。因此，关于人祭宗教的起源，以及早商时期人祭规模突然增加的根源，本书尝试做出的解释注定是粗疏而平庸的，这种宗教的信奉者如果有机会发言，应该能提供更高明的说法。

进入人祭的领域后，我最关注的，其实是哪些古人群没有人祭遗存，或者比较少。我宁愿相信陶寺和二里头古国的人祭都不太多，也认为商朝中期还曾发生过一场反人祭的上层宗教改革。证据也许还不算多，但总应该有那么一点东西，让人维持哪怕微茫的希望。

我曾长期有一个困惑，那就是孔子对商周之变是否知情。之前十余年里，我写过两个版本的孔子传记，都曾重点讨论孔子编辑的“六经”及其反映的上古社会，但彼时尚未找到关于人祭记忆的证据，总有难以言表的遗憾。而这次，经过对《周易》的解读，我逐渐推测到，孔子晚年应当是接触到了商周之际的部分历史真相，儒家“六经”也和后世惯常的认知很不一样。这是我之前很难想象的历史维度。

本书利用了较多考古学领域的发掘成果，应当对考古人的工作致谢。除了本书正文中引用的报告和著作，不能不提及考古学大家严文明先生：他不仅对新石器时代的人祭有深入且独到的观察，如邯郸涧沟遗址的头盖骨剥皮现象、新沂花厅遗址的族群征服与人殉等，而且对中国文明起源的论述尤为深刻——从“大两河”（长江和黄河两大流域）文化互动的过程来观察中国早期文明的萌生。这要比文明起源的“中原中心论”或“多元论”更为深入。本书虽然未收录新石器时代部分，但关于夏朝一二里头稻作为主的讨论，也有受严文明先生启发之处。稻作农业在华北新石器晚期的作用，及其与中国早期文明的关系，可能会是一个越来越显著的学术问题。

本书的写作过程难免压抑，但回首再看的话，通过大量考古发掘报告，对中国早期文明的起源历程做一次鸟瞰式的游览，也是颇为难得的经历。如果说有什么宏观的感受，那就是：我觉得中国文明的重要特点是体量太大，这是黄河、长江流域及周边的宜农地理环境决定的；但地理也决定了古中国比较封闭，和其他文明的交流不那么便捷，缺少参照物，独自“摸黑走路”的过程有点漫长。换句话说，要想从那个时代走出来，主要靠文明内部的自我调节的话，付出的代价会格外大。

在本书写作期间，应该感谢的师友还有很多。大学时代的旧交杜波兄，在我移家成都后提供了很多帮助。昔日老杜入蜀为客，今日老杜蓉城作主，皆令人感喟唏嘘。研究生时的同窗、陕西师范大学的牛敬飞兄，为我查阅图书资料提供了诸多帮助。2020年初，我有缘探访周原遗址，包括深锁在红砖院墙中的“文王大宅”基址，彼时就投宿在牛敬飞兄家中。带我观摩周原遗址的，还有陕师大的王向辉兄。春寒雨雪时节，在牛兄书房纵论商周旧事，切磋上古学

问，是写作期间一掬难得的开心，也让我想起钱钱锺书先生的一句话：“大抵学问 是荒江野老屋中，二三素心人商量培养之事。”

还有很多曾经帮助我的师友，这里无法一一列举，他们对我最大的支持，其实是心理上的，让我意识到除了祭祀坑里的尸骨，这世界上还有别的东西。

也许，人不应当凝视深渊；虽然深渊就在那里。

一页

始于一页，抵达世界

Humanities - History - Literature - Arts

出品人 范新 品牌总监 恰恰 版权总监 吴攀君 印制总监 刘玲玲

营销总监 张延 装帧设计 陈威伸 内文制作 燕红

Folio (Beijing) Culture &. Media co: Ltd ·

Bldg, 16c- Jingyuan Art center-chaoyang- Beijing-China
100124



-M folio

微信公众号

官方微博：@ —M folio I 官方豆瓣：—M I 联系我们：
rights@foliobook.com.cn

本书带有界碑性质——作者攀爬到了该研究领域的顶端，还将是同类研究和写作绕不过去的作品。同时，它还设立了一个出发点：凡对古典中国思想、信仰、伦理、心态、风俗，以及军事、政治、制度、规则有兴趣的研究者或普通读者，可以先从这本书开始你的探索。该部作品还是过往几十年社会承平和财富积累的结晶，让我们再次进入幽暗的历史通道前，一窥我们这群人何以如此，何以至今。它将予我们鼓励，认识自己，直面未来。

——刘苏里万圣书园创办人

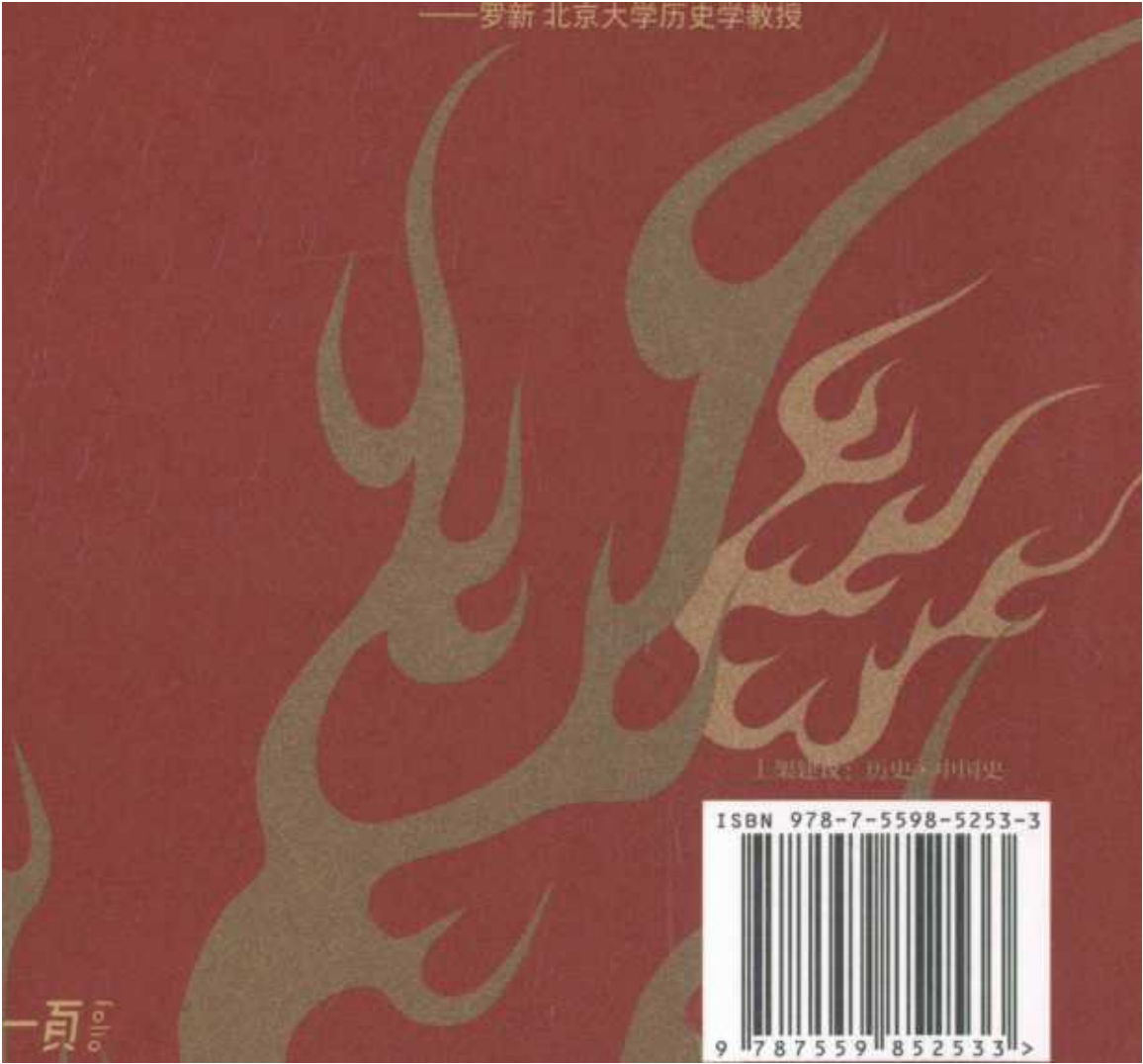
一部好的历史著作，不仅要数学家的逻辑，还要文学家的想象。由此观之，李硕的《翦商》，宏大处堂堂正正，细微处绵绵实实：详述了人祭现象在早期华夏文明的出现和消失，以及为什么“武王克商”不仅仅是一场简单的政权更替，更是华夏文明形成史上的里程碑式的革命。因此，我愿意以“商周变革”来归纳李硕的洞见：对于华夏文明而言，这场变革比两千年后的唐宋变革的意义更深、更远！

——杨斌澳门大学历史系教授，西泠印社社员

国之大事，在祀与戎。作者以流畅的文字和专业的视野，从人祭开始，讲述了商朝的祭祀与战争为何有如此紧密的联系，以及殷周之变是如何发生的。

——许纪霖华东师范大学历史学教授

王国维之后，商周革命在中国历史上的重要性已深入人心；而李硕则把这一重要性，形象生动地描画了出来。



始 J - 礼 抵 达 世 寻
定

价：2呵%

Table of Contents

[代序：我们陌生的形象](#)

[第一章新石器时代的社会升级](#)

[第二章 大禹治水真相：稻与龙](#)

[第三章二里头：青铜铸造王权](#)

[第四章异族占领二里头](#)

[第五章商族来源之谜](#)

[第六章早商：仓城奇观](#)

[第七章人祭繁荣与宗教改革运动](#)

[第八章武德沦丧南土：盘龙城](#)

[第九章 3300年前的军营：台西](#)

[第十章殷都王室的人祭](#)

[第十一章 商人的思维与国家](#)

[第十二章 王后的社交圈](#)

[第十三章大学与王子](#)

[第十四章西土拉锯战：老牛坡](#)

[第十五章周族的起源史诗与考古](#)

[第十六章成为商朝爪牙：去周原](#)

[第十七章周文王地窖里的秘密](#)

[第十八章《易经》里的猎俘与献俘](#)

[第十九章羨里牢狱记忆](#)

[第二十章 翦商与《易经》的世界观](#)

[第二十一章 殷都民间的人祭](#)

[第二十二章纣王的东南战争](#)

[第二十三章姜太公与周方伯](#)

[第二十四章西土之人](#)

[第二十五章牧野鹰扬](#)

[第二十六章周公新时代](#)

[第二十七章诸神远去之后](#)

[尾声：周公到孔子](#)