

盘庚迁殷与商代思想文化重构

Pangeng's Relocation of the Capital to Yin and the Reconstruction of the
Shang Dynasty Ideology and Culture (An Outline)

王素 韩宇娇

Wang Su Han Yujiao

故宫博物院
The Palace Museum

Journal of Gugong Studies 2023 Vol.25

故宫学刊

二〇二三年 第二十五辑

故宫出版社 | The Forbidden City Publishing House

盘庚迁殷与商代思想文化重构^{*}

Pangeng's Relocation of the Capital to Yin and the Reconstruction of the Shang Dynasty Ideology and Culture (An Outline)

王素 韩宇娇

Wang Su Han Yujiao

内容提要：

中宣部、教育部、国家语委、文化和旅游部等八部委启动并实施的“古文字与中华文明传承发展工程”要求“特别是在思想文化研究方面取得突破性进展”。如此强调和突出“思想文化”，是因为对于古文字工程而言，“思想文化”属于边缘学科，是“冷门绝学”，研究难度太大。本文尝试以盘庚迁殷与商代思想文化重构为研究对象，以“礼”与“祀”为观察视角，梳理夏商周三代思想文化传承脉络。这是一个宏大的课题。本文先制定“纲要”，待条件成熟，再全面展开研究。

关键词：

盘庚迁殷 思想文化重构 礼与祀 夏商周 传承脉络

ABSTRACT:

Eight ministries and commissions including the Publicity Department of CPC Central Committee, Ministry of Education, National Language Commission, Ministry of Culture and Tourism, have initiated and implemented the “Paleography and Chinese Civilization Inheritance and Development Program”. It requires “breakthroughs especially in ideological and cultural research”. Such emphasis and prominence on “ideology and culture” is because for the program, “ideology and culture” belongs to a marginal discipline, which is the “esoteric” among “esoteric learnings”, with too much difficulty in research. This article attempts to take the event of Pangeng's relocation of the capital to Yin and the reconstruction of Shang's ideology and culture as an object of research, from the perspective of “ritual” and “sacrifice”, to sort out the ideological and cultural inheritance of the Xia, Shang, and Zhou dynasties. This is an immense subject. This article shall first formulate an outline and scaffolding, and then, once the conditions have ripened, proceed to conduct comprehensive research.

KEYWORDS:

Pangeng's relocation of the capital to Yin, reconstruction of ideology and culture, ritual and sacrifice, the Xia, Shang, and Zhou dynasties, inheritance lineage

^{*} 本文为“古文字与中华文明传承发展工程”资助项目（项目号：G1009）、国家社科基金重大项目“故宫博物院藏殷墟甲骨文整理与研究”（批准号：14ZDB059）和教育部、国家语委甲骨文研究与应用专项“殷商占卜思想文化再检讨”（批准号：YWZ-J006）系列成果之一，得到相关基金资助！

商朝自契始封，即迁都频仍，所谓“不常厥邑”，所谓“前八而后五”¹，实际应指繁夥，未必皆为定数。唯一可为定数者是，至盘庚迁殷，始从此前居无定处的半游牧氏族部落，成为此后“二百五十三年更不徙都”的定居城邦国家²。为何迁都？为何迁殷？说法很多，可以不论³。值得一论的是，盘庚迁殷，不仅是商代历史上的大事，同时也是中国古代史上的大事。因为周秦以降，皆奉行殷制，定居城邦，非必要不迁都。而游牧难免苟且之心，定居必思经久之制。特别是有商一代的思想文化，定居之后一定会有变化，并对后世产生重要影响。

1917年，王国维撰《殷周制度论》云：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”他认为“周人制度之大异于商者”有三：首先是立子立嫡之制，以及由此衍生的宗法、丧服之制，封建子弟之制，君天子、臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制⁴。该文是王氏的代表作，学术界的评价，经过了褒→贬→褒贬参半几个阶段，帮助虽有不周，但仍有一定价值。大岛利一《龙骨的秘密》⁵认为该文属于甲骨学与殷史早期研究成果，虽有当时研究大环境所导致的弱点，但有些观点仍然不应舍弃，具有一定代表性。当然，如胡厚宣先生《殷代封建制度考》与《殷代婚姻家族宗法生育制度考》⁶二文所述，周代制度乃自殷代而来，周与殷的制度实际是继承关系，也是实情。我们以为：王国维注意到殷周某个时段，政治与文化曾发生剧烈变革，应属卓识。只是系于“殷周之际”，与史实不尽相符。最好的解决办法，就是把王国维的这个论断，改成“中国思想与文化之变革，莫剧于盘庚迁殷之际”。如此，问题应该就不大了。

孔子说：“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》）又说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”（《论语·八佾》）孔子的这两段话，可以说尽人皆知，但对其中关键词语的解说却各有不同。杨伯峻《译注》对于前一段话中的“损益”，按通例解释为“所废除的，所增加的”；后一段话中的“文献”，根据朱熹《集注》解释为“包括历代的历史文件和当时的贤者两项”⁷。宫崎市定《论语新研》⁸认为“损益”是增减不重要的部分，重要的部分永远不增减；而“文献”与现在的文献意思相同，并不包含“贤者”的意思。敦煌、吐鲁番出土唐写本郑玄《论语注》认为“损益”是“据时篇目皆在可校数也”，其中隐含了对

1 （汉）孔安国《尚书序》：“自契至于成汤八迁。”又孔氏《传》：“自汤至盘庚凡五迁都。”（汉）张衡《西京赋》：“殷人屡迁，前八而后五。”另参王国维：《说自契至于成汤八迁》，《观堂集林》，中华书局重印本，1984年，第515—516页。宋镇豪主笔：《商代史论纲》，宋镇豪主编：《商代史》第1卷，中国社会科学出版社，2011年，第5、9页。

2 《史记·殷本纪》“帝纣”条《正义》引《竹书纪年》：“自盘庚徙殷至纣之灭，二百五十三年更不徙都。”按：因版本不同，还存在二百七十三年和二百七十五年等说。夏商周断代工程取二百五十三年说，定盘庚迁殷在公元前1300年，武王克商在公元前1046年。如从商汤建国的公元前1600年算起，商朝在殷定居时间几占享国时间的一半。

3 相关文章甚夥，譬如：黎虎：《殷都屡迁原因试探》，《北京师范大学学报》1982年第4期；晁福林：《从方国联盟的发展看殷都屡迁原因》，《北京师范大学学报》1985年第1期；黎虎：《“游农”不能解释殷都屡迁的原因》，《中国社会经济史研究》1987年第3期；叶桂桐：《殷都屡迁原因考》，《商丘师专学报》1987年第4期；郭倩：《20世纪80年代以来盘庚迁殷地点研究综述》，《殷都学刊》2015年第3期。不赘举。

4 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》，中华书局重印本，1984年，第451—480页。

5 [日]大岛利一：《龙骨的秘密》（《竜骨の秘密》），[日]贝冢茂树编：《古代殷帝国》（《古代殷帝國》），东京：美铃书房，1957年，第58—69页。

6 胡厚宣：《殷代封建制度考》《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，《甲骨学商史论丛初集》，上册，成都齐鲁大学国学研究所专刊，1944年，第31—111页、113—182页。

7 杨伯峻：《论语译注》，中华书局成立95周年纪念版，2007年，第29、35页。

8 [日]宫崎市定：《论语新研》（《論語の新研究》），东京：岩波书店重印本，1995年，第182、186页。

“文”的解释；而“献，犹贤也”，所谓“文献”，乃“文章才贤”的合称¹。此“文章才贤”，何晏《集解》引作“文章贤才”；皇侃《义疏》同²。可见朱熹《集注》对于“文献”的解释，实际本于郑玄《论语注》。孔子的前一段话是说：夏、殷、周三代的礼制一脉相承，变化不大；周之后的王朝继承该礼制，也会长期不变。孔子的后一段话是说：夏礼我能说，作为夏的后代的杞国却不能提供证明。殷礼我能说，作为殷的后代的宋国却不能提供证明。这是因为，杞、宋二国现存的经籍和解读这些经籍的优秀学者都不足³；如果足够，我也可以引为证明。这里需要指出两点：

（一）孔子认为自己的礼学知识超越杞、宋，能够贯通夏商周三代，确有出处。这就是《史记·老子列传》所说“孔子适周，将问礼于老子”。老子时为周之史官，管理周之藏书室。先秦两汉不少典籍都记载了孔子问礼于老子的故事，版本不同，差异颇大，曾经引起争议。但其事之必有，是没有问题的⁴。此外，《隋书·经籍志一》《尚书》条云：“《书》之所兴，盖与文字俱起。孔子观《书》周室，得虞夏商周四代之典，删其善者，上自虞，下至周，为百篇，编而序之。”这条材料说明孔子确实去过周室查阅资料。当然，他所得也应该并不限于《尚书》的“虞夏商周四代之典”，至少还应包括夏商周三代之礼。

（二）《论语》不管是记孔子曰，还是记其弟子曰，提到“殷商”，都只称“殷”，而从不称“商”。这与殷墟卜辞未见“殷”字⁵，仍称国都为“商”及“大邑商”“天邑商”⁶，形成较大反差。显然，称盘庚所迁为“殷”，不是当时之事，而是后世之事⁷。但孔子称“殷”不称“商”，却应另有深意。首先，当与孔子原本就是殷纣王胞兄宋微子之后有关。如《礼记·檀弓上》载孔子白云：“丘也，殷人也。”《孔子家语》云：“孔子，宋微子之后。”周武王灭殷，封微子于宋。殷的初祖契始封于商。王国维《说商》谓即宋国，云：“古之宋国，实名商丘，丘者虚也（原注：《说文解字》：‘虚，大丘也。昆仑丘谓之昆仑虚。’），宋之称商丘，犹洹水南之称殷虚。”⁸宋之商丘，除了是契始封、微子终封之地，在自契至汤前八迁中，还有昭明、相土、殷侯三迁商丘。根据常理，商丘与殷渊源甚深，孔子说殷礼似乎不应斥责“宋不足征”。但若想到在孔子心目中，“殷”与“商”存在严格界限，契始封和昭明、相土、殷侯三迁，都在盘庚迁殷前的商时期，而孔子说的是殷礼，其斥责“宋不足征”就不足为怪了。其次，孔子先祖虽然原是宋宗室，但至六世祖孔父嘉已出五服，且为宋乱臣华父督所杀，子孙畏祸出奔鲁国，辗转定居曲阜，与宋已经无恩。《史记·宋微子世家》记载：“孔子过宋，

1 王素：《唐写本论语郑氏注及其研究》，文物出版社，1991年，第14、16、19—20、25—26页；王素：《唐写本〈论语郑氏注〉》，《儒藏·精华编》第281册，北京大学出版社，2007年，总第363、369页。

2 （魏）何晏、（梁）皇侃：《论语集解义疏》第2册，丛书集成初编本，上海：商务印书馆，1937年，第33页。

3 唐光荣为韩大伟的《中国经学史·周代卷》写的《导读》用最通俗的语言解释“文献”二字的含义云：“‘文’与‘献’相辅相成，‘文’是原始经书和旧传的书面文本，‘献’是这些文本‘活着的见证者和传承者’，孔子等周代经学家即是这样的‘献’。‘文’一般很简略，须要‘献’的口头阐发。这些阐发比书面文本要丰富得多，既有‘献’继承的师说，也有他们自己的新创。‘献’的阐发就是‘传’。……”不赘引。详见[美]韩大伟（David B. Honey）著，唐光荣译：《中国经学史·周代卷——孔子、〈六经〉与师承问题》，社会科学文献出版社，2018年，第2页。

4 陈恩：《孔子问礼于老子》早期传本考信》，《孔子研究》2017年第6期。

5 王国维说“遍搜卜辞”“不见‘殷’字”。见王氏：《说商》，《观堂集林》，中华书局重印本，1984年，第517页。仅于省吾认为殷墟卜辞有“殷”字，凡三见（原注：乙4046、乙276，辞已残缺），其字“象人内腑有疾病，用按摩器以治之”。见于氏：《甲骨文字释林·释殷》，中华书局，1979年，第321—323页。

6 韦心滢：《殷墟卜辞中的“商”与“大邑商”》，《殷都学刊》2009年第1期。

7 （宋）林之奇《尚书全解·商书·盘庚上》：“周希圣（敦颐）曰：‘商人称殷，自盘庚始。’此言是也。盖自此以前，惟称商而已。自盘庚既都亳（殷）之后，于是殷商兼称，或单称殷也。”实际意谓后世始称盘庚所迁为“殷”。另参下文。

8 王国维：《说商》，《观堂集林》，中华书局重印本，1984年，第516页。

宋司马桓魋恶之，欲杀孔子，孔子微服去。”则不仅无恩，还似有宿怨。此外，在自汤至盘庚后五迁中，第四迁是南庚迁奄，即孔子所居曲阜；第五迁是盘庚迁殷，即盘庚是从自己的故都奄迁到新都殷的。孔子居盘庚故都奄即曲阜，感受了商之旧礼；又曾至周室查阅资料（周灭殷应获得殷的档案），熟悉了殷之新礼。孔子深知旧礼不如新礼，他抑商礼而扬殷礼也就不足为怪了。

当然，新礼与旧礼，殷礼与商礼，如同孔子所说“殷因于夏礼”和“周因于殷礼”，本质属于继承关系。实际上，不仅礼制，其他制度，夏商周三代，也都存在着千丝万缕的联系，是不能截然分开的。因此，本文所说的“重构”并非“新构”，如同余英时《朱熹的历史世界》所说宋代理学追求“秩序重建”的“重建”也并非“新建”一样¹。所谓“重构”和“重建”，意思是说，原有的思想文化和国家秩序，或不合时宜，或受到破坏，需要在一个新背景下重新构建。这个新背景，涉及对殷的国家性质和社会性质的新认识。

殷的国家性质，盘庚迁殷前的商时期和盘庚迁殷后的殷时期，无须举证，肯定是不一样的。如本文开篇所说：半游牧的商时期，只是一个氏族部落；定居城邦的殷时期，才成为一个国家²。但认识仅止于此，显然还不够。因为还必须强调，这个国家，是一个“帝国”！白川静《卜辞的世界》称盘庚迁殷后的国家具有“神圣王朝”性质³，堪称卓识。令人不由自主地想起欧洲中世纪的“神圣罗马帝国”。贝冢茂树将收入白川静该文的图书直接命名为《古代殷帝国》，盖源于此⁴。徐复观认为研究殷的学者往往忽视了殷代的“帝国性”，贝冢茂树此书强调殷代的“帝国性”，解决了这个问题⁵，赞赏之意显而易见。而作为“帝国”，最大的特征，就是具有强烈的扩张性。“神圣罗马帝国”如此，“殷帝国”亦如此。我们知道：商时期扩张性的战争屈指可数，殷时期扩张性的战争多得难以统计⁶。因此，确定殷时期的国家性质属于“帝国”，应该是毫无疑问的。

殷的社会性质，盘庚迁殷前的商时期和盘庚迁殷后的殷时期，无须举证，也肯定是不一样的。半游牧的商时期，主要都是部落民；定居的殷时期，则主要都是城邦民。这两种民，生存方式不同，人身依附关系不同，社会性质自然也不同。当然，这样解说肯定过于简单。20世纪初，随着古代希腊罗马和近代美国南方等典型奴隶制研究成果传入中国，引起学者对于中国古代是否存在奴隶制的不同思考。1925年，梁启超发表《中国奴隶制度》长文，探讨中国古代蓄奴问题，从先秦一直梳理到明清，似乎整个中国古代都是奴隶社会⁷。此论一出，颇多响应。20世纪20年代末至30年代初，郭沫若撰写并出版《中国古代社会研究》和《甲骨文字研究》二书，将殷周定性为奴隶社会⁸，接过梁启超的旗帜，成为中国“有奴学派”的代表。1949年前，持反对意见者不多，胡厚宣先生为其最著者，他撰写《殷非奴隶社会论》一文，认为“殷代虽有奴隶，但不

1 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（上篇），台北：允晨文化实业股份有限公司，2003年，第251页。

2 王玉哲的观点与此近似，见王氏：《中华远古史》，上海人民出版社，2000年，第195页。

3 [日]白川静：《卜辞的世界》（《卜辞の世界》），[日]贝冢茂树编：《古代殷帝国》（《古代殷帝國》），东京：美铃书房，1957年，第273—285页。

4 [日]吉田光邦：《贝冢茂树编〈古代殷帝国〉》，《东洋史研究》第17卷第1号，1958年。

5 黄俊杰：《徐复观著作所见日本论著及其评论表》，《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》附录二，台湾大学出版中心，2018年，第259页。

6 罗琨：《商代战争与军制》，宋镇豪主编：《商代史》第9卷，中国社会科学出版社，2010年，第1—333页。

7 梁启超：《中国奴隶制度》，《清华学报》第2卷第2期，1925年。

8 郭沫若：《中国古代社会研究》，联合书店，1930年；郭沫若：《甲骨文字研究》，大东书局，1931年。按：郭氏后来还撰写了包括《奴隶制时代》（1952年初刊）在内的若干篇文章，结集为《奴隶制时代》，科学出版社，1956年。

能因此即谓殷代为‘奴隶社会’¹。可惜响应者寥寥。1949年后,由于种种原因,“有奴学派”长期主持话语权,殷属于奴隶社会,基本成为定论。

1978年改革开放,中国进入一个新的历史时期。1979年,黄现璠发表《我国民族历史没有奴隶社会的探讨》长文,成为当仁不让的“无奴学派”的代表²。1980年,其门生黄伟城发表《试论奴隶社会并非阶级社会首先必经的历史阶段兼论商朝不是奴隶社会》长文,进行呼应³。1981年,二人又将此二文合并为《中国历史没有奴隶社会》一书油印出版⁴。国内响应者甚众。2000年,美国吉德炜出版《祖先的景观——晚商的时间与空间和社群》一书,虽然仅有200多页,但仍然用了一定篇幅,对史学界商周奴隶制论战进行了梳理,认为没有证据证明人殉与人祭等是奴隶⁵。特别值得注意的是,考古界不少学者都支持“无奴学派”的观点。其中,苏秉琦与张忠培是重要代表。苏秉琦很早就提出“文明论”,希望就此探讨中国文明的起源。张忠培作为苏秉琦的门生,对“文明论”进行了全面深入的思考,撰写并发表了《良渚文化的年代和其所处社会阶段》《中国古代文明之形成论纲》《中国古代文明形成的考古学研究》等一系列文章,认为:中国黄河及长江流域在公元前3200年至公元前3300年之前就已进入文明时代,存在殉人并非奴隶制社会特征,夏商周也都不是奴隶制社会⁶。2015年,唐际根在“中国考古学研究中日论坛”公布其承担的国家社科基金重点项目《殷墟王陵区祭祀坑人骨与羌人的种族和文化》和中国社会科学院创新工程《殷墟布局研究》最新成果,指出殷墟发现的杀殉死者,应是殷人从都邑以外尤其是西北地方捕获的俘虏,其中相当一部分是当时的羌人,对殷王朝是奴隶社会的传统观点也提出了挑战。毋庸置疑,奴隶制是野蛮的和反文明的,与中国是一个五千年文明古国的主旋律也是格格不入的。至此,殷不是奴隶社会的观点显然占了上风。

殷既然不是奴隶社会,并且属于文明帝国,那么,一定有与之相匹配的思想文化。然而,殷的思想文化研究,一直是个薄弱环节。徐复观认为“近来谈殷周文化关系的人”,往往“忽略了殷代文化是经过了长期发展的结果”⁷。他所说的文化,由于与思想不可分割,实际包含思想在内。但说研究者都忽略殷代思想文化其来有渐,恐怕并不正确,其实都是为材料所限。1959年,饶宗颐先生出版《殷代贞卜人物通考》,在用四六体写的《自序》中,先称“卜辞为殷王室档案”,然所见人物,《尚书》《殷本纪》《竹书》《人表》概乎未闻,继而论曰:

1 胡厚宣:《殷非奴隶社会论》,《甲骨学商史论丛初集》上册,成都齐鲁大学国学研究所专刊,1944年,第183—210页。

2 黄现璠:《我国民族历史没有奴隶社会的探讨》(正、续),《广西师范学院学报》1979年第2、3期。

3 黄伟城:《试论奴隶社会并非阶级社会首先必经的历史阶段兼论商朝不是奴隶社会》(上、下),《广西师范学院学报》1980年第2、3期。

4 黄现璠、黄伟城:《中国历史没有奴隶社会》,广西师范学院教材油印,1981年。

5 [美]David N. Keightley. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*. University of California, Institute of East Asian Studies, 2000.

6 张忠培:《良渚文化的年代和其所处社会阶段——五千年前中国进入文明的一个例证》,《文物》1995年第5期;张忠培:《中国古代文明之形成论纲》,原载香港《明报月刊》1996年第11月号,再刊《考古与文物》1997年第1期;张忠培:《中国古代文明形成的考古学研究》,原载《故宫博物院院刊》2000年第2期,改名《中国古代文明的形成》,收入《中国考古学:九十年代的思考》,文物出版社,2005年,第321—343页。

7 黄俊杰:《徐复观著作所见日本论著及其评论表》,《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》附录二,台湾大学出版中心,2018年,第259页。按:徐复观此语,原载《中国人性论史·先秦篇》,台中:中央书局,1963年,第16页。

若夫殷礼无征，仲尼所喟。少牢特牲，乃诸侯卿士之祭；肆献裸享，惟《周官》凡目之存。杜君卿闲拾珠玑，凌次仲差具条例，欲以聚翫毛之冠，缀狐腋之裘，湮堕既多，望古兴叹而已。今者赖此契龟，粗得涯略。王宾之文，征诸《洛诰》；立尸之义，同乎《礼器》。八命可证太卜之篇，莅卜亦符士丧之礼。轩辕审兆，果见龟焦；上甲作雉，载在《世本》。他如“不兴”“惟农”之语，非《易》象《管子》莫能详；合鬯大御之恉，得《春秋》《公羊》而弥备。凡此之类，留心古礼，固宜讲明。析疑抉隐，譬电拆与霜开；觅证寻源，每珠流而璧合。虽曰草昧之初辟，亦类泾渭之疏凿者矣。¹

可以看出，在20世纪60年代，研究甲骨卜辞，以传世文献印证仍是主流。这与四十余年前，1917年，王国维撰写殷卜辞中所见先公先王二文，皆以传世文献印证，从材料上来说，并没有太大的进步²。但不久之后，情况就不同了。

首先是甲骨新材料不断出土。属于大宗的就有1973年发掘的殷墟小屯南地甲骨、1977年发掘的陕西岐山凤雏宫殿西周甲骨、1989年发掘的殷墟小屯村中甲骨、1991年发掘的殷墟花园庄东地甲骨、2002年发掘的殷墟小屯村南甲骨、2004年发掘的陕西岐山周公庙西周甲骨。同时，相关青铜器也在不断出土，譬如1976年发掘的殷墟妇好墓、1990年发掘的殷墟郭家庄160号墓，都出土了大量青铜器，其中礼器居多，对于探讨礼学传承极有帮助。其次是简牍新材料不断公布。关于卜筮，有江陵王家台秦简《归藏》，上博简《周易》，清华简《筮法》《别卦》等。关于殷的历史及思想文化，有郭店简《缁衣》，上博简《缁衣》《容成氏》《子羔》《竞建内之》，清华简《尹至》《尹诰》《程寤》《保训》《说命》《良臣》《赤鸛之集汤之屋》《汤处于汤丘》《汤在啻门》《殷高宗问于三寿》《虞夏殷周之治》《四告》等。此外，还有不少零星公布。然而，是否有了这些新材料，就可以从事殷的思想文化研究呢？恐怕也未必！

胡厚宣先生主持整理《甲骨文合集》13册，将卜辞按主要内容分为四大类21小类，第三大类即为“思想文化”，内含天文、历法、气象、建筑、疾病、生育、鬼神崇拜、祭祀、吉凶梦幻、卜法、文字诸小类，可见分量之重。但过了大约三十年，其高弟宋镇豪先生主编《商代史》11卷，其中却没有“思想文化”专卷，而是将前揭诸小类，并入其他相关分卷。何以如此？我们以为，还是因为这些新材料过于零碎，不成系统，即使再多，也难以拼缀成完整画卷的缘故。当然，这并不是说没有人从事殷的思想文化研究。只是这种研究，基本都属于个案。考古文化研究可以不论³。宗教思想、天命思想、政治思想、教育思想、民本思想等几乎都曾涉及⁴。其中，美国杜朴（Robert L. Thorp）撰写的《青铜时代早期的中国——商文明》一书，站在艺术

1 饶宗颐：《殷代贞卜人物通考》，香港大学出版社初版，1959年，此据《饶宗颐20世纪学术文集》第2卷《甲骨》，中国人民大学出版社，2009年，第15—16页。

2 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《殷卜辞中所见先公先王续考》，《观堂集林》，中华书局重印本，1984年，第409—437、437—450页。

3 譬如邹衡：《试论殷墟文化分期》（正、续），《北京大学学报》1964年第4、5期；唐际根：《殷墟一期文化及其相关问题》，《考古》1993年第10期；范毓周：《关于殷墟文化考古分期的几个问题》，《中原文物》2010年第4期；杨宝成：《试论殷墟文化的年代分期》，《考古》2000年第4期。

4 相关文章甚夥，譬如王保国：《殷商时期重民保民思想刍议》，《史学月刊》2002年第7期；赵法生：《殷神的谱系——殷商宗教中的神灵世界与信仰精神》，《原道》2006年第1期；赵江涛：《略论殷商神权法思想》，《安阳师范学院学报》2006年第4期；简孝平：《殷商教育思想重溯》，《西南大学学报》2008年第5期；刘阳海：《殷商天命思想之人文意识与西周德治观之形成》，《求索》2011年第2期；林汉铮、李于昆：《殷商青铜器装饰中的政治权力思想研究》，《武夷学院学报》2017年第7期。不赘举。

史和文化史的角度，讨论了殷礼，包括占卜习俗、祭祀仪式、青铜礼器等，贡献最大¹。但即使将他们的成果全部汇总重编，也很难还原殷的思想文化整体面貌，更遑论梳理夏商周三代思想文化传承脉络了。

我们以为：观察殷的思想文化，需要有两个视角：一个视角是站在中华治国思想的立场，观察的对象是“礼”；一个视角是站在夏商周三代文化的立场，观察的对象是“祀”。前者较为宏观抽象，后者较为微观具体。下面分述之。

一 关于“礼”

中华号称“礼仪之邦”。先秦是中华历史上唯一思想家辈出的时代。治国思想因王道既微，而蜂出并作各引一端。孔、孟、荀即使都是儒家重要代表，治国思想也不尽相同。虽然都主张以“礼”为社会规范，但孔子希望以“仁”治国，孟子希望以“义”治国，荀子希望以“法”治国，显示出了差异。结果，统治中华两千年的，既不是孔子的“礼仁”思想，也不是孟子的“礼义”思想，而是荀子的“礼法”思想。“仪”即规范，规范即“法”，“礼仪”即“礼法”。

孔子所修“六经”，大多都可追溯到上古。其中“三礼”：《周礼》相传成于周公居摄，所记为理想中的周制，预备他日之用，而实际从未施行。《仪礼》成书有二说：一曰成于周公，一曰成于孔子。此处“仪”仍指规范，故《仪礼》即前揭“礼仪”或“礼法”。《礼记》相传成书于孔子弟子及其学生，孔子的礼学思想主要见于此书。需要强调的是，“三礼”的内容，并非仅限于周代。《史记·五帝本纪》云：尧命舜摄政，舜“修五礼”；舜命伯夷为秩宗，使“典朕三礼”。尧舜时代所谓“五礼”和“三礼”，即孔子时代“三礼”的源头。

孔子所修“六经”，唯诗礼最能体现孔子思想，亦最为孔子所重。其子孔鲤“过庭”，孔子仅问诗礼（《论语·季氏》）。中华两千年，士大夫亦皆以诗礼传家（《范太史集·谢太皇太后表》）。这些都为人所熟知。而“六经”的笺注家，唯郑玄最能体会孔子思想。诗礼的最佳笺注本，所谓《毛诗郑笺》，所谓“三礼”郑注，亦皆为郑玄所作，并且都流传下来，自然不是巧合。特别是“三礼”，向有“礼是郑学”之说²。前揭《论语·八佾》记孔子所谓夏礼杞不足征、殷礼宋不足征云云，《礼记·礼运》记载更详，曰：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也；吾得《坤乾》焉。我欲观夏道，是故之宋，而不足征也；吾得《坤乾》焉。”郑玄给《夏时》《坤乾》作注云：“得夏四时之书也；其书存者有《小正》。得殷阴阳之书也；其书存者有《归藏》。”郑玄认为《夏时》指《小正》，亦即《夏小正》，可与《史记·夏本纪》太史公“孔子正夏时，学者多传《夏小正》”云云印证。郑玄将其书属“四时”类，与《汉书·艺文志》应属“历谱”类不同。清华简有《四时》《司岁》，可以参证。郑玄认为《坤乾》指《归藏》，亦即殷之易，朱震《汉上易传·系辞上传》“《归藏》先坤后乾，首万物之母”云云可为佐证。郑玄将其书属“阴阳”类，与《汉书·艺文志》应属“蓍龟”类不同（《汉志》另有“阴阳”类）。可见“三礼”与郑注对于观察殷的思想文化与梳理夏商周三代思想文化传

1 [美]Robert L.Thorp. *China in the Early Bronze Age: Shang Civilization*. University of Pennsylvania Press, 2005. 按：本书部分内容，另参[美]杜朴、文以诚著，张欣译：《中国艺术与文化》（插图修订版）第2章《青铜时代早期：商和西周》，北京联合出版公司，2014年。

2 孔颖达在《礼记正义》的《月令》《明堂位》《杂记上》中三次提到“礼是郑学”。关于“礼是郑学”究竟是专指《礼记》，还是并举“三礼”，存在不同看法，本文不讨论。

承脉络的重要性。

饶宗颐先生作为一代儒宗，对于“礼”和“礼制”研究极其重视，对于“礼”和“礼制”在中华文化中的地位认识甚深。他曾结合甲骨文指出：

“礼”是贯彻中国历史的大动脉，研究各个时期的历史文化都应该把对“礼”和“礼制”的研究作为一个重点。甲骨文既记载了殷礼，又揭示出后世礼制的一些源头，应该引起更多的关注。¹

饶宗颐先生以身作则，做过很多“礼”和“礼制”的个案研究。譬如《周礼》主要记录周代官制，而关于周官的源流却语焉不详。饶宗颐先生指出：虽然“设官置职，肇始虞夏”，但周官首立天官冢宰，《国语·楚语》记司天以属神和司地以属民，这种天人合应职官体系的设置，若“迹其所自始，殷代已然”²。这是极其重要的认识。周官的天官冢宰、地官司徒、春官宗伯、夏官司马、秋官司寇、冬官考工，不仅《史记·殷本纪》等史传及甲骨文能部分印证³，对后世如北周与武周的复古改制，以及从汉魏直到明清的尚书六部制，也都有深远的影响。

韩大伟自然注意到《史记·周本纪》载：“既绌殷命，袭淮夷，归在丰，作《周官》。兴正礼乐，度制于是改，而民和睦，颂声兴。”同书《乐书》引孔子曰：“唯丘之闻诸苾弘，亦若吾子之言是也。”《索隐》按云：“《大戴礼》云孔子适周，访礼于老聃，学乐于苾弘是也。”礼乐从不分离。故特别指出：

从周至汉，古书中几乎都是礼乐并提，这一联系也贯穿了整个中华帝国。礼仪行为的这两个方面，作为假定的事实，潜伏在政治社会的公众意识里。孔门弟子宰我曾抱怨为父母守孝三年时间太长，并指出这妨碍正常的礼乐活动，他说：“君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。”孔子的修身过程：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”礼与乐占了其中的三分之二。它们无可避免地被赋予重要的宗教与社会目的。⁴

他所引宰我与孔子云云（原文分别见于《论语·阳货》和同书《泰伯》），是想表明礼乐在当时人们的生活中不可或缺。他所说礼乐“无可避免地被赋予重要的宗教与社会目的”，是想指出礼乐是为“祀”服务的。

1 饶宗颐口述，刘钊整理：《甲骨文研究断想——为纪念于省吾先生百年诞辰而作》，《史学集刊》1996年第3期。

2 饶宗颐主编，沈建华编辑：《甲骨文通检》第四册《职官人物·前言》，香港中文大学出版社，1995年，第7页。

3 《史记·殷本纪》：“武丁即位，思复兴殷，而未得其佐。三年不言，政事决定于冢宰，以观国风。”又：“帝舜乃命契曰：‘百姓不亲，五品不训，汝为司徒而敬敷五教，五教在宽。’”甲骨文有“宰”官（殷商金文也有《宰甫卣》《宰桼角》）；有“白”，通“伯”，指方伯，其意与宗伯实际相通；又有“司”字，指管理祭祀献食。

4 [美]韩大伟（David B.Honey）著，唐光荣译：《中国经学史·周代卷——孔子、〈六经〉与师承问题》，社会科学文献出版社，2018年，第78页。

二 关于“祀”

礼乐的核心无疑是“祀”。《左传》说：“国之大事，在祀与戎。”这句话人所熟知。“祀”的内涵，包括“三才”——天、地、人的精灵。当时称为天神、地祇、人鬼。这一点大家也不陌生。但仔细推敲，却有未发之覆。

《周礼·春官·大宗伯》经文先云：“掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼。”郑玄注：“立天神、地祇、人鬼之礼者，谓祀之、祭之、享之。礼，吉礼是也。”贾公彦疏：“经先云人鬼，后云地祇，郑则先云地祇，后云人鬼者：经先云人鬼，欲见天在上，地在下，人藏其间；郑后云人鬼者，据下经陈吉礼十二，先地祇，后人鬼，据尊卑为次故也。”经文不按天、地、人的通常排序，将人鬼排在地祇之前，即人鬼由原排序第三，变成排序第二。而郑注置之不理，仍按天、地、人的通常排序进行解说。这显然成为问题。贾疏认为：经文是为了体现人在天、地之间，而郑注考虑的是天、地、人的尊卑次序需要维护。贾疏为了证明自己的说法有道理，谓见“下经陈吉礼十二”。那么，我们看下经是怎样陈述的。

《周礼·春官·大宗伯》经文又云：“以吉礼事邦国之鬼、神、祇。”郑玄注：“事，谓祀之、祭之、享之，故书吉。……吉礼之别十有二。”接下来经文再按吉礼十二，先说“祀昊天上帝”等天神，再说“祭社稷”等地祇，最后说“享先王”等人鬼。我们知道：吉礼居“五礼”之首，主要祭祀天神、地祇、人鬼。因此，此处第二条经文排序没有问题。但前揭第一条经文称“鬼、神、祇”，又将人鬼排在天神之前，即人鬼由原排序第三，又变成排序第一。郑注没有进行解说，贾疏自然也没有进行解说。这样就更成为问题了。经文为何这么重视人鬼？

孔子说：“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）这句话也有多种解释。杨伯峻《译注》译作：“孔子说：‘不是自己应该祭祀的鬼神，却去祭祀他，这是献媚。’”注称：“鬼，古代人死都叫‘鬼’，一般指已死的祖先而言，但也偶有泛指。”¹宫崎市定《论语新研》解说很别致，认为：鬼是灵魂，与日语的佛（ほとけ，意为亡灵）意思最为接近，不是自家的佛，是不应祭拜的²。敦煌、吐鲁番出土唐写本郑玄《论语注》说：“天曰神，地曰祇，人曰鬼。非其祖考而祭之者，是谄求淫祀之福。”³郑注最为明确：人鬼就是祖考。所祭之人鬼不是祖考，属于淫祀。《礼记·曲礼下》云：“非其所祭而祭之，名曰淫祀；淫祀无福。”可以印证。最后一句“淫祀无福”很重要，说明祭祖考就是为了祈福。宫崎市定的解说与郑注很接近。杨伯峻的译注存在“以今例古”之嫌。因为在先秦，人鬼只能指祖考，所谓“偶有泛指”，是后来之事。

《礼记·表记》记孔子评三代鬼神信仰亦可印证。孔子先云：“夏道遵命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”郑玄注：“远鬼神、近人，谓外宗庙、内朝廷。”孔子接云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”郑玄注：“先鬼后礼，谓内宗庙、外朝廷也。”孔子最后说：“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”郑玄无注。孔颖达疏释“遵命”为“尊重四时政教之命”，释“尊礼尚施”为“尊重礼之往来之法，贵尚施惠之事

1 杨伯峻：《论语译注》，中华书局成立95周年纪念版，2007年，第29页。

2 [日]宫崎市定：《论语新研》（《論語の新研究》），东京：岩波书店重印本，1995年，第182页。

3 王素：《唐写本论语郑氏注及其研究》，文物出版社，1991年，第14、17页；王素：《唐写本〈论语郑氏注〉》，《儒藏·精华编》第281册，北京大学出版社，2007年，第364页。

也”。郑注不释周，是因为周与夏大致相同，无须重复。孔疏不释殷之“尊神”，亦即尊天神，是因为郑注已经说清楚：“尊神”是表面的，“先鬼”才是本质的。可以看出，夏与周都是重朝廷而轻宗庙，只有殷是重宗庙而轻朝廷。殷重宗庙，就是重人鬼，就是重祖考崇拜。认识这一点非常重要。可以据此明确，殷墟卜辞祭祖考，与高祖、先公、先王等同版受祭的“河”“岳”等，一定不是自然神，而是殷的佚名远祖神。

斯宾塞在1876年出版的《社会学原理》中，阐述他的宗教起源观点，他认为：祖先崇拜是一切宗教的起源，同时也是一切宗教神灵的起源¹。后世所称“殷人尚鬼”，自然就是这种最原始的祖先崇拜。前文说过，殷墟卜辞未见“殷”字。但“殷”字之出现，无疑与殷王朝之“殷”有关。《说文》“殷”云：“作乐之盛称殷。”段玉裁注：“此殷之本义也。”可见“殷”的本义就是盛乐。《周易·豫卦》云：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”孔颖达疏：“‘殷荐之上帝’者，用此殷盛之乐荐祭上帝也……‘以配祖考’者，谓以祖考配上帝。”上帝是天神，祖考是人鬼，祭上帝以祖考为配，属于重朝廷而轻宗庙。这是周制，不是殷制。殷重宗庙而轻朝廷，其“殷盛之乐”只能是为宗庙之“祀”服务。《礼记·郊特牲》说“殷人尚声”，指的就是这种为宗庙之“祀”服务的声乐。殷墟卜辞反映对祖先神的祭祀极其尊崇和隆重，也只有这种“殷盛之乐”才能与之配套。《史记·殷本纪》“帝纣”条说纣“使师涓作新淫声，北里之舞，靡靡之乐”。司马迁如此斥责纣王，与《论语·阳货》所说“恶郑声之乱雅乐”原因相同，也正说明此前是有殷盛的雅乐的²。因此，我们怀疑“殷”作为地名，晚于当地有“殷盛之乐”。《汉书·地理志下》“敦煌郡”条注引应劭曰：“敦，大也；煌，盛也。”《北史·高昌传》说：“地势高敞，人庶昌盛，因名高昌。”敦煌、高昌之得名，是否如该二书所说，可以不论。中国古代地方之得名，大多与当地山川形胜风土人情相关。《尚书·盘庚》说“盘庚五迁，将治亳殷”；《史记·殷本纪》说盘庚“遂涉河南，治亳”；《索隐》说“契始封商，其后裔盘庚迁殷”。可见“亳”应该是原名，而“殷”应该是后世据当地曾有“殷盛之乐”的改名。其演变轨迹应该是：殷乐→殷地→殷王朝！

饶宗颐先生作为一代学宗，对于“祀”是礼乐的核心认识非常清楚，对于夏商周三代的卜筮研究极其重视。他曾结合甲骨文的占卜指出：

古代文明的高度常常超出我们的想象，许多后世的思想和制度在甲骨文中都已显露端倪。甲骨文本身是占卜记录，属于古代的一种术数，许多记载都可在后世的方术中找到相同或类似的例证，而关于这方面的研究做得还很不够。³

他自己也以身作则，做过很多“祀”和“卜筮”的个案研究。前文已引述其名著《殷代贞卜人物通考》。此外还有《殷上甲微作“裼”（雉）考》《殷代的日祭与日书蠡测——殷礼提纲之一》《说筮——甲骨文中的

1 引自吕大吉：《宗教学纲要》，高等教育出版社，2003年，第149—150页。按：该观点最早见于斯宾塞1862年出版的《第一原理》。参阅[英]赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）著，易立梅译：《第一原理》（*First Principles*），外语教学与研究出版社，2015年。

2 传世文献与殷墟卜辞都记载殷代乐舞甚盛，有众多管理乐舞的官员和教授乐舞的教师。参阅：王宇信、徐少华：《商代国家与社会》，宋镇豪主编：《商代史》第4卷，中国社会科学出版社，2011年，第484—486页。

3 饶宗颐口述，刘钊整理：《甲骨文研究断想——为纪念于省吾先生百年诞辰而作》，《史学集刊》1996年第3期。

数字卦象问题》等一系列论文¹。他认为：“雉”肇始于殷，本为殷礼之一；“殷代虽无日书之名，而有日书之实”；殷代卜与筮二者兼用，八卦则有更遥远的来源，极具启发意义。

关于占卜和八卦的起源，《史记》原本应有记载。《太史公自序》说：“三王不同龟，四夷各异卜，然各以决吉凶。略窥其要，作《龟策列传》。”但非常可惜，其《龟策列传》“有录无书”，今所见为褚少孙所补，《索隐》谓“褚少孙唯取太卜占龟之杂说，词甚烦芜，不能裁剪，妄皆穿凿”。遂使难以探究。今人有过各种各样的考研。考古资料显示，最早可以追溯到新石器时代。公元前5000年至公元前3000年的仰韶文化，正处在中华五千年文明的门槛，对其进行研究，是中国考古学上的大事。张忠培《仰韶时代——史前社会的繁荣与向文明时代的转变》对相关研究进行了总结。根据该文可知，在仰韶时代，有的地方儿童死亡数约占死者总数的56%，有的地方居民平均寿命估计仅为20.3~20.8岁²。人们对大自然的不可预测十分恐惧，希望能够得到祖先护佑也就成了人之常情。于是，占卜就出现了。饶宗颐先生《略谈甲骨文与龟卜》根据考古资料，对新石器时代的卜龟文化进行了梳理，对卜骨的起源也进行了说明³。但他认为，迄今为止，占卜研究做得还很不够。我们以为至少应该包括“四方风”问题。

殷墟卜辞常见“四方风”，人所熟知，几十年来，大家运用“二重证据法”，进行过多方面研究。刘晓晗《甲骨四方风研究的新进展与反思》对其学术史做了极其详尽的梳理⁴。饶宗颐先生曾经指出：“人类对于‘四方’之观念产生甚早，华夏与西亚及印度在远古文化史上都同样有‘四方风’的名称。”⁵我们以为“四方风”无疑源自萨满教。萨满教是世界最早的宗教，也是一个世界性宗教，原本为游牧部落所独有。古人将天地四方称为“六合”。《庄子·齐物论》说：“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。”成玄英疏曰：“六合者，谓天地四方也。”身处天地四方之中，方知人之孤独渺小。这只能是游牧部落处于旷野之中的感觉。圣人不论六合之外，不议六合之内，反映的也是对大自然的敬畏。既然祭祀天神、地祇，祭祀四方也应顺理成章。张光直《商周青铜器上的动物纹样》较早认为商周青铜器上的动物纹样与萨满教有关，并指出：“不但上帝以风为他的使者，而且东西南北四方也都各有其风，很可能的，风也是商周时代巫师通天地的一项助力。”⁶陈梦家曾称商王是“群巫之长”⁷。张光直则认为商王既为国家的政治首领，同时又兼任萨满之王⁸。值得注意的是，所谓“四方风”：“东方曰析，风曰协；南方曰因，风曰飘；西方曰彝，风曰韦；北方曰丸，风曰杀。”虽然没有明确与颜色搭配，但实际上都暗含了颜色。冯时称之为“方色理论”，并对其起源进行了探讨⁹。《周礼·春官·大宗伯》说：“以玉作六器以礼天地四方：以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，

1 饶宗颐：《殷上甲微作“禡”（雉）考》，《传统文化与现代化》1993年第6期；饶宗颐：《殷代的日祭与日书蠡测——殷礼提纲之一》，《华学》创刊号，中山大学出版社，1995年，第50—58页；饶宗颐：《说筮——甲骨文中的数字卦象问题》，《饶宗颐20世纪学术文集》第2卷《甲骨》，中国人民大学出版社，2009年，第838—844页。

2 张忠培：《仰韶时代——史前社会的繁荣与向文明时代的转变》，《中国考古学：九十年代的思考》，文物出版社，2005年，第260—320页。

3 饶宗颐：《略谈甲骨文与龟卜》，《饶宗颐20世纪学术文集》第2卷《甲骨》，中国人民大学出版社，2009年，第831—837页。

4 刘晓晗：《甲骨四方风研究的新进展与反思》，《中国史研究动态》2021年第4期。

5 饶宗颐：《四方风新义》，《中山大学学报》1988年第4期。

6 张光直：《商周青铜器上的动物纹样》，《考古与文物》1981年第2期。按：本文在“各有其风”下出注，见于陈邦怀《殷代社会史料征存》“四方风名”条。

7 陈梦家：《商代的神话与巫术》（下编），《燕京学报》第20期，1936年。

8 张光直：《商代的巫与巫术》，《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1990年，第39—66页。

9 冯时：《自然之色与哲学之色——中国传统方色理论起源研究》，《考古学报》2016年第4期。

以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。”还有与颜色搭配、同样包含四方的“四象”（东方苍龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武）和“五色土”（东方青土、南方赤土、西方白土、北方黑土、中央黄土）。诸如此类，难以尽举。但它们都有共同的渊源，这就是萨满教。《汉书·匈奴传上》记匈奴冒顿纵精兵三十余万骑围高祖于白登，云：“匈奴骑，其西方尽白，东方尽骊，北方尽骠，南方尽騂马。”颜师古注曰：“骊，青马也。骠，深黑。騂，赤马也。”匈奴当时仍是游牧部落，其东方青马、南方赤马、西方白马、北方黑马的“方色”布阵，无疑源自萨满教。后世草原游牧部落一直都保留这种“方色”传统，据此可见“方色”崇拜的源流。

盘庚迁殷与商代思想文化重构是一个宏大的课题，其中，梳理夏商周三代思想文化传承脉络是一条主线，这条主线没有梳理清楚，殷的思想文化重构就无法明晰展现。而这条主线的梳理，至少需要有考古学与文献学两种理论作为支撑。近百年来，中国考古学理论已经取得长足的进步。苏秉琦提出的“满天星斗”（六大区系）到“多元一体”（中原文化为核心）的文化发展理论¹，受到考古界普遍认同。前者属于新石器时代，后者则进入了夏王朝。从文献记载来看，孔子多次谈到夏礼，《尚书》有《夏书》，《史记》有《夏本纪》，言之凿凿，夏之存在，完全没有问题。今人怀疑夏是否存在，主要是因为没有出土文字材料，这种怀疑不能说没有道理。因为，文字实际在夏之前就已出现²，而据记载夏也是有图书文字的。如《太平御览·学部·叙图书》引《吕氏春秋》曰：“桀将亡，太史令终古执其图书出奔于商。”³当然，对于这条记载，不少人可能不以为然。冯友兰《古史辨序》说：“中国现在之史学界有三种趋势，即信古、疑古及释古，就中信古一派，与其说是一种趋势，毋宁说是一种抱残守缺的人的残余势力，大概不久就要消灭。”⁴所谓释古实际并不完备，而对于信古的丑诋恐怕更加有失公正。释古之不完备，是因为没有证据，仅靠解释难以服众。文物鉴定有句行话，叫作：“证真不易，证伪更难。”对于文献记载，既不要轻信，也不要轻疑，而是拿出证据予以证明。这样还得回到王国维的“二重证据法”。因此，释古应该改为证古。通过殷墟卜辞证明了商王朝的客观存在无须赘言。通过众多考古资料和出土文献证明了《山海经》《穆天子传》并非荒诞不经也为人所熟知。古代的史与巫原本由一人兼任，统称“巫史”，父死子继，世代相传，如同“在齐太史简，在晋董狐笔”（文天祥《正气歌》），何其神圣有操守！后人“以今例古”，以后世之惯作伪史衡量古代史家，无疑是一种认知障碍！饶宗颐先生明确指出：“十年来新发现和新理解告诉我们许多事实，证明古书所说，还是可靠的！”⁵饶宗颐先生所撰《谈“十干”与“立主”》一文，根据甲骨文，结合传世文献，考证殷之“十干”与“立主”是“殷因夏礼”，论据充分，说理透彻，堪称经典。文章最后，他针对夏文化应该如何研究谈了自己的看法，原文如下：

1 苏秉琦著，赵汀阳、王星选编：《满天星斗：苏秉琦论远古中国》，中信出版社，2016年。

2 饶宗颐：《陶符、图案与初文》，《符号·初文与字母：汉字树》，上海书店出版社，2000年，第13—31页。

3（秦）吕不韦：《吕氏春秋·先识览》作：“夏太史令终古出其图法，执而泣之。夏桀迷惑，暴乱愈甚。太史令终古乃出奔如商。汤喜而告诸侯曰：‘夏王无道，暴虐百姓，穷其父兄，耻其功臣，轻其贤良，弃义听谗，众庶咸怨，守法之臣，自归于商。’”见《景印文渊阁四库全书》第848册，台湾“商务印书馆”，1982—1986年，第398页。“图书”作“图法”，又称“守法之臣”，可见作“图法”不误。“图法”指图录与法典，与“图书”意义不尽相同。

4 冯友兰：《古史辨序》，原载《古史辨》第6册，上海古籍出版社，1981年，再刊《传统文化与现代化》1994年第1期。

5 饶宗颐：《说筮——甲骨文中的数字卦象问题》，《饶宗颐20世纪学术文集》第2卷《甲骨》，中国人民大学出版社，2009年，第838页。

此外,我想借此机会说一说有关研究夏文化的材料和方法的问题。现在大家都把注意力集中在田野考古中探索夏文化的遗存,这无疑是十分重要的,夏文化的研究能否出现决定性的突破,有赖于这方面的努力。但是就夏文化的整体而言,地下遗存毕竟有它本身的局限性。而且遗存也不一定有文字标志足以表明文化的内涵,所以,我们还得把考古遗存同传世文献结合起来进行考察和研究。尽管古籍中关于夏代的材料不多,但是许多零星的记载,却往往透露着夏代社会的消息,有待我们进一步去发掘。值得特别提出的是甲骨文,在甲骨文中有许多关于商代先公先王的记载,在时间上应该属于夏代的范畴,可看作是商人对于夏代情况的实录,比起一般传世文献要可靠和重要得多,我们必须而且可以从甲骨文中揭示夏代文化某些内容,这是探索夏文化的一项有意义的工作。总之,我认为探索夏文化必须将田野考古、文献记载和甲骨文的研究三个方面结合起来,即用“三重证据法”(原注:比王国维的“二重证据法”多了一重甲骨文)进行研究,互相挾发和证明。倘能在这些方面做出成绩,那么,我们对于夏代情况的了解将会更加具体而全面,那时来讨论夏文化的有关问题,就可以说是“适时”了。我们期待着这一天早日到来。¹

饶宗颐先生所谈如何进行夏文化研究,有两点重要启示:一是探索夏文化,仅注意田野考古,仅注意文献记载,仅注意甲骨文的研究,都难称得法,必须将三者结合,用“三重证据法”进行研究,才有可能取得成绩。二是甲骨文的研究尤其重要,因为其中关于商代先世的记载,特别是关于商代先公的记载,时间上与夏是平行或重叠的,本身就可看作是关于夏代情况的实录。

综上所述,暂作如下五点小结和申论:

(一)殷商之“殷”最初只是盛乐之称。地名和国名是后世据“殷盛之乐”的改名。其演变轨迹应该是:殷乐→殷地→殷王朝!

(二)夏商周三代,可以分为四个历史时期:一是夏时期,二是盘庚迁殷前的商时期,三是盘庚迁殷后的殷时期,四是周时期。

(三)这四个历史时期,其思想文化,以“礼”与“祀”为观察视角,抽象而言一脉相承,具体而言经过了殷时期的有意重构。

(四)关于殷时期思想文化的有意重构,其实传世文献与田野考古都可以证明。传世文献仅《史记·殷本纪》就记载:“武丁即位,思复兴殷”,以傅说为佐,“殷国大治”,继而“修政行德,天下咸欢,殷道复兴”²。田野考古发现的几处王都型商城:属于中晚商的洹北商城一号宫殿基址和洹南殷墟祭祀坑遗址,规模之大与规格之高,均非早商的偃师商城和中商的郑州商城可以比拟。

(五)关于夏商周三代思想文化传承脉络的梳理,需要用形而上和形而下两种不同思维。《周易·系辞

1 饶宗颐:《谈“十干”与“立主”——殷因夏礼的一、二例证》,原载香港《文汇报》1982年5月11日,收入《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993年,第17—22页。

2 张光直针对殷墟5号墓(即武丁妻妇好墓)反映的文化变化,认为:这是盘庚迁殷导致的变化,而非武丁施行新政导致的变化。见张光直:《殷墟5号墓与殷墟考古上的盘庚、小辛、小乙时代问题》,《文物》1989年第9期;张光直撰,汪海宁译:《殷墟五号墓和殷墟考古学中关于盘庚、小辛、小乙时期的问题》,《华夏考古》1989年第2期。与本文观点没有本质上的不同。另外,关于殷墟为何没有出土明显的盘庚、小辛、小乙时代的卜辞,属于本课题未来需要探讨的问题,本文暂不涉及。

上》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”¹形而上者是意识形态，形而下者是社会规范。形而上者是思想，需要“大胆假设”；形而下者是文化，需要“小心求证”。先秦两汉宗祝巫史组织完备²，传承有序³，记载基本可信。只要大胆假设，小心求证，一定能够把本课题做好！

[作者单位：故宫博物院研究室、“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台]

-
- 1 (清)戴震《孟子字义疏证》卷中云：“形谓已成形质。形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。”《续修四库全书》第158册，上海古籍出版社、北京线装书局，2002年，第36页。戴震的意思是说：形而上指未成形质之前，虚无缥缈；形而下指已形成形质之后，可视可触。
 - 2 殷代史官组织已甚齐备：大史、小史（《合集》32834、《屯南》2260）较为常见。既有右史（《花东》373），那一定有左史。既有内史（《吕氏春秋·先识览》），那一定有外史。论者常言西周金文有“作册”（参王国维：《书作册诗尹氏说》，《观堂集林》，中华书局重印本，1984年，第1122—1124页），有“大史寮”（参许兆昌：《“大史寮”名称及地位考》，《大连教育学院学报》1998年第2期），其实殷墟卜辞也有作册（《合集》1724反、5658反）、“大史寮”（《合集》36423）。
 - 3 刘源：《殷墟卜辞与〈春秋〉〈左传〉对读举例——商周史官传统延续性的探究》，《第三届中国古文献与传统文化国际学术研讨会论文集》，华文出版社，2005年，第463—472页；刘源：《〈春秋〉〈左传〉与甲骨卜辞对读数例——兼谈春秋诸侯史官承袭殷人史官笔法问题》，《甲骨文与殷商史》新3辑，上海古籍出版社，2013年，第142—157页。

