CHINA

文史

WENSHI

二〇〇〇年第二輯 總第五十一輯

中華書局

2:12

需要全本请访问 www.ertongbook.com

CHINA

文史

2000年第2輯
總第五十一輯

中華書局編輯部編
中華書局出版

CHINA

編 委 會 名 單

主　編　宋一夫

編　委(依姓氏筆畫排列)

田餘慶　任繼愈　安平秋　李學勤　李家浩　吳榮曾
吳樹平　宋一夫　季羨林　周紹良　金開誠　岳慶平
俞偉超　胡平生　徐苹芳　袁行霈　陳金生　陳高華
陳祖武　陳鐵民　啓　功　張岱年　張澤咸　張傳璽
費振剛　曹道衡　崔高維　董乃斌　裘錫圭　楊牧之
樓宇烈　寧　可　閻步克　龔書鐸　汪聖鐸

CHINA

目　　録

周代殷周二禮並用論…… 王　暉(1)
兩漢的少年吏…… 王子今(15)
魏晉南北朝的軍號散階化進程(上) …… 閻步克(33)
宋代二府關係之研究…… 諸葛憶兵(53)
明代邊糧制度與沿革試探 …… 楊艷秋(69)

《周易·説卦傳》錯簡説新考 …… 廖名春(81)
《三國志》斠議(下) …… 吴金華(91)
《玉臺新詠》版本探索…… 昝　亮(107)
《要録》自注的内容範圍及其所揭示的修纂體例(下)…… 梁太濟(121)
洪邁詩文輯佚繫年(上)…… 凌文生(135)

《青蠅》、《賓之初筵》、《抑》作者衛武公生平事迹考論 …… 邵炳軍(155)
從漢四家詩説之異同看《詩序》的時代 …… 馬銀琴(165)
《文選》李善注原貌考論 …… 傅　剛(189)
岑參西域四首戰事詩解讀 …… 吴相洲(209)
《詩法源流》偽書説新考
——根據日本五山版《詩法源流》和朝鮮本《木天禁語》 …… [日]大山潔(217)

CHINA

讀書劄記

上古地名中的"有"字結構 …… 嚴 軍(237)
《詩·小雅·雨無正》辨詁 …… 戴建華(243)
宋代遞鋪種類考辨 …… 曹家齊(245)

《續資治通鑑長編》點校本第十二至十六卷校讀劄記(上) …… 高紀春(32)
《續資治通鑑長編》點校本第十二至十六卷校讀劄記(下) …… 高紀春(68)
《元史》列傳訂誤數則(上) …… 修曉波(106)
《元史》列傳訂誤數則(下) …… 修曉波(164)
《明史·選舉志》標點商榷(上) …… 郭培貴(216)
《明史·選舉志》標點商榷(中) …… 郭培貴(236)
《明史·選舉志》標點商榷(下) …… 郭培貴(248)

《文史》第一輯——第五十輯總目 …… (349)

需要全本请访问 www.ertongbook.com

CHINA

CONTENTS

1. Both the rites of Yin and Zhou were applied during the Zhou time

2. The young officers during the Han

3. The application of the military titles as the scales of officials: Its process during the Wei – Jin – Northern – Southern dynasties (Part I)

4. The relations between the two governmental cabinets during the Song

5. The system of grain supply for the troops at frontier during the Ming: A preliminary study

6. New study on the misplaced slips of the *shuo gua zhuan* (*Explanation of the gua*) of the *Zho yi*

7. Remarks on the *Sanguo zhi* (*History of the Three Kingdoms*) (Part Ⅱ)

8. The versions of the *Yutai xinyong* (*New songs at the Jade Terrace*)

9. The contents of annotations by the author himself of the *Yao lu* (*Key records*) and its editing principle (Part Ⅱ)

10. The lost works of Hong Mai edited in chronicle (Part I)

11. On the life of Wei Wugong

12. The time of the *Preface to the Songs* seen through the four commentaries

13. The original state of Li Shan's commentaries on the *Wen xuan* (*Selected fine literature*)

14. Four frontier war poems by Cen Shen

15. The apocryphal *Shifa yuanliu* (*Origin of rules of poetry*): A new remark

16. Miscellaneous research notes

CHINA

CHINA

周代殷周二禮並用論

王　暉

周人奪得了殷人的天下之後，為了有效地鞏固政權，有效地統治殷人，周初統治者在保留並改造周文化傳統的同時又吸收借鑒殷文化傳統而形成了周禮。因而《禮記》《論語》等先秦古籍常謂何為周禮，何為殷禮，以金文與載籍互證，此非虛言。周文化中既有周人禮制文化的成分，又有殷人禮制文化的因素，它們在不同的時間不同的地點各自擅有自己的市場，而且發揮着各自特有的作用，並行不悖，相輔相成，形成了殷周二禮並用的二元文化特色。

一、宗周用周禮成周用殷禮説

從西周時期的金文中可見，姬周王室對西都鎬京東都洛邑及豐邑進行祭祀時，西都宗周用周禮，東都洛邑用殷禮。臣辰卣（或稱士上盉）銘文説（銘文依寬式讀法，古文字均讀為相應的今字，凡假借字均在其字右上加＊號表示）：

唯王大禴于宗周，誕賽（裸）𠂤（方）京年，在五月既望辛酉，王令士上暨史黄殷＊于成周，劃百生豚。①

此銘文説在宗周用禴祭，在方京用裸祭，在成周用殷祭，此"殷"作上"𠂤"下"殷"，與下小臣傳卣銘"殷成周年"中"殷"用法同。從西周金文可知，西周時期在諸京所用祭禮幾乎是固定不變的。例如，在方京總是用賽（裸）祭：

高卣蓋銘：唯十又二月，王初賽（裸）𠂤（方）。

作册麥方尊銘：唯王初賽（裸）𠂤（方）京，②肜祀。

小臣静簋銘：唯十又三月，王宛（裸）𠂤（方）京。③

而在成周洛邑總是用殷祭：

作册翻卣：唯明保殷成周年，……

小臣傳卣銘：唯五月既望甲子，王……令師田父殷成周年。

因為這些銘文中用"賽""宛（裸）"還是用"殷"其地點是固定的，故可知"殷成周"與"賽（裸）𠂤（方）京"以及"禴于宗周"均應是祭禮。在成周洛邑使用殷祭，文獻材料亦有明證。（1）《書·

CHINA

洛誥》明確記載在洛邑建成之初成王以殷禮祭祀新邑:"王肇稱殷禮,祀于新邑,咸秩無文。"蔡沈《書集傳·洛誥》訓"殷"為"盛",稱為盛大的祭禮。偽孔傳説:"言王當始舉殷家祭祀,以禮典祀於新邑。"王國維肯定了偽孔傳的説法,謂"殷禮,祀天改元之禮,殷先王即位時舉之。……及洛邑既成,成王至洛,始舉此禮"。④此説正好與金文的説法相合,可見偽孔傳與王氏的解釋是正確的,因為金文中在洛邑只舉用殷禮。從《洛誥》之文還可見,當新邑洛邑落成之時不僅開始使用殷禮祭祀,而且特別强調要"咸秩無文","無文"也不是蔡沈《書集傳》所説"祀典不載也",而是全依殷禮不加文飾改動。在金文中所見的周禮用禴禮而殷禮用百牲祭祀的情況也正好證明了這一點。(2)從上引金文可見,這幾種祭祀的時間差不多都是固定的。禴祭與殷祭一般在五月,如臣辰卣銘、小臣傳卣銘;而饗(祼)祭在十二月或年終置閏的十三月,如高卣蓋銘、小臣静簋銘等。因為禴祭與殷祭在同一個時間,也就可以理解《易·既濟》九五爻辭為什麽説"東鄰殺牛,不如西鄰之禴祭,實受其福",正是因二者同在周曆的五月之間,東鄰與西鄰的特點比較起來才更清楚,也更容易。(3)成周宰割"百生豚"的殷禮與宗周煮新菜禴祭的周禮。上引臣辰卣銘文説:"唯王大禴于宗周,誕饗(祼)旁(方)京年,……王令士上暨史黄殷于成周,割百生豚。"在宗周舉行禴祭,這正是周之古禮;在成周舉行殷祭,"割百生豚"是殷禮。

在宗周所用"禴"祭,是以新菜祭祀先祖,是周人自古相傳的禮制,起源甚早。用現能見到的資料可追溯到殷代末年。《易·升卦》九二爻辭説:"孚乃利用禴,无咎。"《既濟》九五爻辭説:"東鄰殺牛,不如西鄰之禴祭,實受其福。"《禮記·坊記》鄭注曰:"東鄰,謂紂國中也;西鄰,謂文王國中也。"古本《竹書紀年》謂帝辛六年"周文王初禴于畢",⑤明確説禴祭出現在殷末帝辛六年。王弼注《易·既濟》説:"牛,祭之盛者也。禴,祭之薄者也。……祭祀之盛,莫盛修德。故沼沚之毛,蘋蘩之菜,可羞于鬼神;故'黍稷非馨,明德惟馨'。是以東鄰殺牛,不如西鄰之禴祭,實受其福也。"這就是説,在殷代末年,東鄰殷人殺牛祭祖,而西鄰周文王以新菜禴祭其祖,禮薄者反而比禮厚者受到了祖先的福佑。禴祭是用煮新菜去祭祀先祖:《詩·天保》曰"禴祠烝嘗,于公先王";《周禮·大宗伯》曰"以禴夏享先王"。"禴"在《説文》《爾雅》中字作礿,二書並謂是"夏祭"。是以煮新菜的方式去祭祀先祖:郭璞注《爾雅·釋天》説"新菜可汋",《漢書·郊祀志》也説是"煮新菜以祭"。金文臣辰卣銘謂五月既望辛酉日"王大禴于宗周"時間也正當夏季新菜遍地之時,采新菜去祭祀先祖的做法也遍見於文獻之中。《詩·采蘩》説:"于以采蘩,于沼于沚。于以用之,公侯之事。"《采蘋》説:"于以采蘋,南澗之濱;于以采藻,于彼行潦。……于以奠之,宗室之下。"《行葦》也説:"敦彼行葦,牛羊勿踐履。蔽芾方體,維葉泥泥。……或肆之筵,或授之几。"凡此蘩、蘋、藻與行葦之苞都是用來祭祀先祖的菜類。《左傳》隱公三年説:"苟有明信,澗、溪、沼、沚之毛,蘋、蘩、蘊、藻之菜,……可薦於鬼神,可羞於

需要全本请访问 www.ertongbook.com

CHINA

王公。”可知禴祭是以最常見的野菜去祭祀先祖的。

而殷禮祭祀先祖先王與周禮迥然不同,殷禮多用殺牛羊豕豚去祭祀,常多達成十上百。

貞,御,直(唯)牛三百。(《合集》300)

壬申卜,业(侑)大甲三十牢,甲戌。(《合集》19828)

兄丁延三百牢。(《合集》22274)

貞,肇丁用百羊、百犬、百豚,十月。(《合集》15521)

殷禮祭祀牲品多達成十上百,然周禮中規定牲品多不過十二。《左傳》哀公七年記載霸業正盛的吳王派人到魯國“征百牢”,吳人説宋國以百牢獻於吳王,魯國比宋國大,因而不可比宋國少。然而魯國景伯先以非周禮而加以拒絶,説:“晉范鞅貪而棄禮,以大國懼敝邑,故敝邑十一牢之。君若以禮命於諸侯,則有數矣! 若亦棄禮,則有淫者矣! 周之王也,制禮上物,不過十二,以為天之大數也。今棄周禮,而曰必百牢,亦唯執事。”周禮祭品不過十二之説亦見《周禮》之中,《掌客》謂“王合諸侯而饗禮,則具十有二牢”,《大行人》謂“上公之禮九牢,諸侯諸伯禮七牢,諸子諸男禮五牢”,等等。另外,《禮記·檀弓上》載曾子對“宋襄公葬其夫人,醢醢百甕”的情況進行了批評。宋人是殷人之後,故沿襲殷禮。比較可知,周人儉省因而用牲甚少,殷人及其後代宋人奢侈因而用牲極多。金文臣辰卣銘謂在成周祭神時“割百生豚”,雖不合周禮,却正好合乎殷禮。既與《易·既濟》“東鄰殺牛,不如西鄰之禴祭”説法相合,也與《書·洛誥》所説“王肇稱殷禮,咸秩無文”説法相應。金文東都用殷禮而西都用周禮的情況,這正好反映了周代殷禮周禮二元並用的文化特點。

二、魯國亳周二社及兩種墓葬類型並立現象

魯國既有周社,也有亳社。《左傳》定公六年謂陽虎“盟公及三桓於周社,盟國人于亳社”。可知亳社是國人之社,周社是魯國公族之社。《禮記·祭法》説:“諸侯為百姓立社曰國社,諸侯自為立社曰侯社。”魯之亳社相當於“國社”,周社相當於“侯社”。魯國亳社與周社一樣是權力的象徵,享有國土的標志。並非像後儒所説是亡國的象徵,是用作“亡國之戒”的。

“社”是用來報答土地之功,甲骨金文中的“社”均直接寫作“土”,故《禮記·郊特牲》説“社所以神地之道也”。社是享有國土的象徵、權力的標志,因此天子諸侯在建國之初均立社作為“報本反始”(《禮記·郊特牲》)的祭祀對象。《詩·大雅·緜》“乃立冢土(社),戎丑攸行”,就是古公在岐山建國之初立“冢社”的記載。亳是殷高祖帝嚳和成湯的國都,[6]後來殷人一直建亳社作為祭祀的對象。卜辭中常見殷王祭祀“亳社”:

其有燎亳土(社),有雨。(《合集》28108)

CHINA

戊子卜,其有歲于亳土(社),有雨。(《合集》28109)

卜辭中的"亳土"就是"亳社"。殷墟甲骨文中祭祀亳社祈福免禍求雨的卜辭還有《合集》28106、28107、28110、28111、28113、32675,《屯南》59、665、1105等片。周初成王、周公平定了武庚、管蔡及東方的商奄蒲姑之後,魯公伯禽被封於商奄故地,"封於少皞之虛"並"因商奄之民"(《左傳》定公四年)。於是魯公除了為自己的姬姓公族建立侯社而稱"國社"之外,還為衆多的國人百姓——商奄之民建立國社而稱"亳社"。這一方面表示商奄之民雖亡國但未亡土(社,即社稷)亦未亡氏,因為上古"胙之土而命之氏",有社(土)則有氏;另一方面,建立亳社不僅魯國國人可去祭祀求福,而且魯公亦可去祭祀求福,表示商奄故地已為魯公所有。這可從文獻中看出來。(1)亳社雖是魯國國人之社,但也是魯國政權的象徵,政權的保護神,魯公也常去亳社祈福求佑。《左傳》閔公二年説:

> 成季之將生也,桓公使卜楚丘之父卜之,曰:"男也,其名曰友,在公之右,間于兩社,為公室輔。季氏亡,則魯不昌。"

《説苑·至公》篇也有相似的記述:"季孫行父之戒其子也,曰:'吾欲室之俠(夾)於兩社之間也,使吾後世有不能事上者,使其替之益速'。""間于兩社"者或"夾於兩社之間"者,實際上也就是具有祭祀兩社的重任,是事君輔佐公室的國家重臣。楊伯峻先生也曾明確地指出"間於兩社謂為魯之大臣",⑦説明亳社與周社一樣具有重要的政治功能。(2)魯公以殷禮祭亳社,魯公先祖亦臨亳社用享。《左傳》昭公十年記述魯季平子伐莒獻俘,"始用人於亳社"。"用人"就是以人為牲,這種情況盛行在東夷一帶。因而宋襄公欲稱霸之時,打算用人牲制把東夷聯合起來:"宋(襄)公使邾文公用鄫子于次睢之社,欲以屬東夷。"(《左傳》僖公十九年)杜預注曰:"睢水……水次有妖神,東夷皆社祀之,蓋殺人而用祭。"正因為東夷有以人為牲的習俗,宋襄公才能以此習俗把東夷聯合在一起。俞偉超先生説:"莒、鄫兩國在泗水以東,那一帶是保留遠古習俗較多的地區。如《左傳》所述,宋、邾、魯等國對待莒鄫的俘虜都曾依夷俗以人為犧牲,……"⑧其説可信。實際上東夷以人為牲習俗正是殷禮遺俗,從殷墟卜辭常常可見以人為牲的情況,如《合集》293片:"戊子卜,賓貞,惠(唯)今夕用三白羌于丁,用。"《合集》26922:"王其侑于小乙羌五人,王受佑。"又,《合集》26907正"彭貞御于河羌三十人",《合集》26997"上甲伐三人",等等。凡此用、侑、伐等都是用人為牲去祭祀先公先祖。春秋時期魯季平子伐莒獻俘,"始用人於亳社",就是用殷禮去祭祀亳社。《左傳》昭公十年還記述説:"臧武仲在齊,聞之,曰:'周公其不饗魯祭乎! 周公饗義,魯無義。……佻之謂甚矣,而壹用之,將誰福哉?'"魯人在亳社用人牲,而臧武仲為什麽説周公不饗呢? 只有楊伯峻先生所説"祭亳社時,周公或亦同享"⑨才能解釋這種現象。魯人祭祀亳社以求福佑,而魯公始祖周公亦參與同享。這就更不能説亳社是"亡國之社","所以戒亡國"。⑩後儒往往認為立亳社目的

CHINA

是為了儆戒後世君王:"殷都于亳,武王克紂而班列其社于諸侯,以為亡國之戒。"[11]其説是錯誤的。

這種情況不僅魯國有,其他地方也有。《史記·秦本紀》曰:"(秦)寧公二年,公徙居平陽,遣兵伐蕩社。三年,與亳戰,亳王奔戎,遂滅蕩社。"《索隱》曰:"西戎之君號曰亳王,蓋成湯之胤。其邑曰蕩社。徐廣云:一作'湯杜',言湯邑在杜縣之界,故曰湯杜。""湯社"作"蕩社"是因為湯、蕩音同而訛;而作"湯杜"有是因社、杜形近而訛,不是《索隱》所説湯邑在杜縣之界而稱"湯杜"。這裏"湯社"(蕩社)其實就是亳社,《秦本紀》又説其國為"亳",其王為"亳王",就是明證。這大概是殷人之後處於原宗周一帶而建立的亳國而稱"湯社",蓋與魯公在其都為商奄之民建立亳社的目的相同。魯國亳社周社並存典型地反映了殷周二禮並用的文化特點。

魯國除亳社周社並存現象外,70 年代後期在曲阜魯故城發掘中發現其墓地存在兩種墓葬類型的區別。魯故城的發掘者經過整理研究,指出其地墓葬一個十分值得注意的現象,這就是這裏的墓葬從西周到戰國,不是一個單一的演變系列,而是有兩個類型,兩條並列的演變系列。兩個墓葬類型的區別,在墓葬的形式上與隨葬器物的組合及形制上均有表現。發掘者按墓葬類型分為甲乙兩組,而這兩組有明顯的區別:"甲組西周墓人架頭基本上向南,向北的是個別現象;乙組西周墓則基本上向北,向南是個別的。甲組西周墓盛行殉狗的腰坑,有些小墓雖無隨葬器物,但都有腰坑殉狗,可見此風之盛。相反,乙組西周墓絶無腰坑殉狗之俗,在三十九座西周墓中根本不見此現象。……可知乙組西周墓的墓主人,對於腰坑殉狗的習俗是完全不相干的。在器物的放置方面,甲組墓基本上放在椁底的棺椁之間,或在頭部,或在身側;乙組墓多半放在二層臺和椁頂上,一般放在頭部。"[12]明顯可見,乙組墓中腰坑殉狗現象乃是殷商習俗。李學勤先生也曾根據曲阜墓葬中出土青銅器銘文的情況,指出有腰坑殉狗之俗的甲組墓是殷人後裔之墓,而没有這種習俗的乙組墓則是周人之墓。[13]依此可知,魯國國都中殷人與周人墓葬禮俗是截然有别的。

另外,在魯國保存的殷禮還有不少:(1)從《魯周公世家》可見,魯國在西周時期實行的並不是長子繼承制,而是弟及與子繼相結合的繼承方式。依《魯周公世家》世系譜可見:魯公伯禽——子考公酋——弟煬公熙——子幽公宰——弟魏公濞——子厲公擢——弟獻公具——子真公濞——弟武公敖——子懿公戲——(兄子伯御)——弟孝公稱——子惠公弗湟——子隱公息——弟桓公允。從桓公之後,才實行子繼制度。這種一繼一及制與周王嫡長子繼承制完全不同,却與商代王位繼承制度相同。[14](2)祭周公用白牡,祭魯公用赤牲。《詩·魯頌·閟宫》有"白牡騂剛",毛傳與朱熹《詩集傳》均以為白牡是周公之牲,騂剛是魯公之牲。《公羊傳》文公十三年:"周公用白牲,魯公用騂犅,群公不毛。"《禮記·檀弓上》:"殷人尚白……牲用

CHINA

白。周人尚赤……牲用騂。"可知周公所用為殷禮,魯公所用為周禮。這種現象也見之於《逸周書·世俘》篇:"甲寅,謁我(戎)殷于牧野。王佩赤白旗。"孫詒讓釋之説:"案赤白旗疑即徽識之屬,《周禮·大司馬》:'中夏,教茇舍,……辨號名之用。'鄭注云'號名,徽識,所以相別也。在國以表朝位,在軍又象其制,而為之被之以備死事'是也。此王蓋用軍禮,故亦被徽識。……周尚赤,殷尚白,此或兼用殷周法與?"[15]在《周禮正義·夏官·大司馬》中又説:"徽識、徽號、號名,義並同。"孫氏此説是正確的,赤旗應是周方的標志,白旗應是殷人的標志,而周武王赤旗白旗皆用,正是兼用殷周之法。這些都反映了魯人周人並用周禮殷禮的二元文化現象。

三、周代上帝天神二元化

周代文獻中既有昊天,也有上帝,二者也常常連言。如"皇天上帝"、"昊天上帝"或"天宗上帝"常常見之於《詩》《書》當中。不過,"天"與"上帝"的文化淵源並不相同,上帝來自殷人文化系統,而天神來自周人文化系統。郭沫若曾指出殷墟卜辭中有"帝"、"上帝",而"天"却没有天神之義。[16]這為大多數學者所接受。不過筆者以為這種説法需要加以修正,"天"神在殷代便有。例如《合集》22454:"唯告犬於天。"《屯南》2241:"唯御𢀛(引)于天。"這一條是以犬祀天,另一條是為引(人名)御祭於天。這兩條中的"天"應是天神。但卜辭中"天"作天神就這數例而已,完全不能與周代天神的尊崇地位相比。為什麽殷代雖有天神但地位並不尊崇呢? 筆者以為這是因為天神實際上是屬於與殷文化完全不同的炎黄文化圈中的主神。這一點可從文獻中所記殷末武乙與宋末年宋王偃射天的記述中看出來。《史記·殷本紀》曰:"帝武乙無道,為偶人,謂之天神,與之博,令人為行。天神不勝,乃僇辱之。為革囊,盛血,卬而射之,命曰'射天'。"戰國宋末宋王偃也與先祖武乙一樣殘暴地"射天",《吕氏春秋·過理》記載説:"宋王築為臺帝("帝"為"臺"之訛),鴟夷血,高懸之,射著甲胄,從下,血墜流地。左右皆賀曰:王之賢過湯武矣! 湯武勝人,今王勝天,……"《宋微子世家》、《戰國策·宋策》與《衛策》亦有相近的記載。這些記述説明了:(1)在殷代"天"神已經出現了,武乙"射天"與卜辭所記天神是一致的。(2)武乙與宋王偃的"射天"决不是個人的性格或個人的品質,而是文化傳統的不同。這正好證明殷人並不屬於天神文化圈,武乙及其後人宋王偃正是企圖用射天的巫術方式來達到制服敵方的主神(天神)以求勝利的目的。

周人的"天"是與山岳崇拜結合在一起的。周人把自己所崇拜的處於中土的嵩山稱作崇、岳、天室或太室,也單稱為"天",認為天神都居住在這些高山峻嶺之中。《禮記·禮器》説:"為高必因丘陵……是故因天事天,因地事地,因名山升中于天,……。""因天事天"的頭一個

CHINA

"天"則相當於作為"天室"的高山,其句義為因高山而事奉天神。因此《度邑》篇中説"我圖夷茲殷,其維依天。……求茲無遠。慮天有求繹,相我不難","天"就是指的具體位置:天室山,亦即嵩山。《度邑》篇或稱"天室",或稱"天",其義相同;"天室"是天神所處之室,相當於後代所説的天堂;而"天"當天神講,二者意思相當。周武王在《逸周書·度邑》篇中還説"旦,予克致天之明命,定天保,依天室"。《書·召誥》篇也説:"旦曰:'其作大邑,其自時配皇天,毖祀于上下,……"為什麽選都洛邑"自服于土中",才能"配皇天,毖祀于上下"呢? 這是因為在周人的觀念中,上帝百神都住在天室山上,在嵩山脚下建東都洛邑,則便於"依天"、"配皇天"。嵩山為什麽被稱作"天室"、"大室"或直呼為"天"呢? 顧炎武在《日知録》卷一《天在山中》條解釋説:"張湛注《列子》曰:'自地以上皆天也。'故曰'天在山中'。"所以古人常把高山峻嶺稱作"天",《史記·秦始皇本紀》集解引服虔謂封禪時在山上封土祭祀是"增天之高,歸功於天"。因此,高大的嵩山也是"天",《詩·大雅·嵩高》謂"嵩高為岳,駿極于天"。嵩岳甚高,故周人把它稱作"天"、"天室"。不過"天室"、"大室",並不一定為天神們建築了宫室房屋。從漢代禮儀看,祭天的天宫是一座整山:《三輔黄圖》曰:"甘泉宫一曰雲陽宫,故甘泉山。宫以山為名,黄帝以來圜丘祭天處。"周代把嵩山稱"天室",同漢代把甘泉山稱為"甘泉宫"的做法是一致的,天室之"室"也是"以山為名",也是把整座山稱作宫室的。[17]

而上帝則是周人從殷人手中接受過來的。有以下幾點可以證明這一問題。

首先,《書·召誥》"皇天上帝改厥元子,兹大國殷之命",這正好説明了殷人是上帝的"元子"。這也與《詩·大雅·皇矣》中所説"上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顧,此維與宅"的觀念相近。傅斯年據《皇矣》中"乃眷西顧,此維與宅"説周人的上帝確實是從東方搬到西方的,[18]是有道理的。筆者以為周人在先周時期由於季歷與殷王室貴族之女通婚、文王與帝乙之女通婚,周人不僅接受了殷人的祖先神,在岐周對殷人先祖先王進行祭祀——周原甲骨刻辭便是證明;而且也接受了殷人的上帝尊神。[19]《皇矣》詩除了説上帝"乃眷西顧,此維與宅"之外,還説"帝遷明德,……天立厥配,受命既固",這與"皇天上帝改厥元子,兹大國殷之命"的説法相同。這實際上是反映了把殷人的上帝主神接受過來,以利於在新形勢下統治殷遺民以及東方的諸侯方國。依此來看,《國語·魯語上》《禮記·祭法》均説殷人"禘舜(俊)"或"禘嚳",而周人也"禘嚳"不是没有根據的。

其次,周人祭祀上帝所用之日為辛日。《禮記·郊特牲》説:"郊之用辛也,周之始郊日以至。"周代的郊祭就是祭祀上帝,這種説法有完全可靠的資料證據。周初最可靠的文獻《逸周書·世俘》兩次祭祀昊天上帝均在辛日:"辛亥,薦俘殷王鼎。武王乃翼矢圭矢憲,告天宗上帝";"若翼日辛亥,祀于位,用籥于天位"。這兩次祭祀"天宗上帝"或"天位"均用辛亥日,應是選日的結果。而在周禮中祭祀上帝先王也是在周曆的七月上辛與下辛之間選辛日進行。

CHINA

《左傳》哀公十三年:"秋七月辛丑盟,吳、晉争先。……(子服景伯)謂大宰曰:'魯將以十(七)月上辛有事於上帝先王,季辛而畢……'"周人只有選吉日祭祀先祖之風,而無以固定日干祭祀先公先王之習。但殷人不但以固定的日干祭祀以這一日干命名的先祖,而且上甲之前的先公多以辛日進行祭祀。例如高祖嚳、王亥、河、岳均是如此。僅以王亥來説,明確記有祭祀日干支的卜辭有八條,用辛日的有七例,不用辛日的僅有一例。其中"辛亥"日三例(《合集》357、672正、14733),"辛酉"日二例(《合集》942、1761),"辛卯"日二例(《合集》14743,《屯南》1116)。古史傳説中把殷人先公時代稱為"高辛氏"時代,以卜辭之例證之,以"辛"命名氏族名稱是有來由的。而周人也以辛日祭祀上帝,應不是什麽巧合。《祭法》説"殷人禘嚳",同時也説"周人禘嚳",郊祭天配以后稷,禘祭上帝配以文王,故《孝經》説"昔者周公郊祭后稷以配天,宗祀文王於明堂以配上帝"。卜辭中祭祀高祖嚳、王亥等均用辛日。這與傳説中所謂殷人先公時期的高辛氏時代正好相合。這剛好説明周人接受了殷人的上帝尊神,同時也接受了殷人以辛日祭祀上帝的傳統。

再次,周代祭祀上帝就是祭祀太陽,其上帝原型仍是日神。《禮記·郊特牲》曰:"郊之祭也,迎長日之至也。大報天而主日也,兆於南郊,就陽位也。"《祭義》曰:"郊之祭,大報天而主日,配以月。……祭日於壇,祭月於坎,以别幽明,以制上下。祭日於東,祭月於西……"周人在南郊郊祭上帝是以日為主,是"迎長日之至",時間正好是冬至。《禮記·雜記下》引孟獻子所説"正月日至,可以有事於上帝"。郊祭的是上帝,但歡迎的却是冬至時"長日",這上帝不正是太陽嗎?《國語·魯語下》説"天子大采朝日","少采夕月",此亦見《禮記·祭義》。為什麽要祭祀日月呢?《國語·周語上》説"古者先王既有天下,又崇立於上帝明神而敬事之,於是乎有朝日夕月,……";《禮記·禮器》也説"故作大事必順天時,為朝夕必放日月"。這説明天子在春分和秋分"朝日夕月"是為了敬事"上帝明神"。可見周人不僅有日月崇拜之習,而且在他們看來,日月就是上帝明神。這與殷人以日月之父帝俊(帝嚳)為上帝是相同的,帝俊(帝嚳)是日神之父,故祭日就是祭祀上帝帝俊(帝嚳)。羲和、常羲是帝俊(帝嚳)之妻,也是生十日和十二月的母親(《山海經·大荒東經》、《大荒西經》),故殷墟卜辭稱之為"東母""西母";而帝俊(帝嚳)是衆日之父,為太陽之竣精,也就是日神上帝。商王及其王室貴族認為他們就是日子日孫,輪流在世間統治天下。這樣看來,帝嚳及其妻子羲和、常羲既是商族的祖先神:高祖高妣;又同時為自然神上帝:日月的父母。因此殷人的上帝崇拜是把祖先神與自然神合為一體的。這種情況也證明《魯語上》和《祭法》所説"周人禘嚳"是可信的,説明周文化中的上帝確是承襲殷文化而來,所以其上帝的原型與祭祀上帝的時間均與殷文化相同。

從上可見,周代的天神崇拜是本部族固有的炎黄文化圈中盛行的山岳崇拜;而周代的上帝崇拜則是承襲殷文化而來的日神崇拜,其上帝就是《祭法》和《魯語上》中所説的殷周均舉

CHINA

行褅禮的帝嚳。由此而形成了周人特有的天神上帝並存二元化的時代特色。

四、周代日干廟號與生稱謚號並行及分布規律考

父祖母妣兄輩死去以日干為廟號是商文化的特點,不用日干廟號而用生稱美名或新加謚號則是周文化的特點。不過,在西周早期,非商文化的部族方國也使用日干廟號;而西周中晚期以來,商文化系統的氏族方國也逐漸廢棄日干廟號而使用生稱或謚號。這兩種文化並行同存及犬牙交錯的複雜情況是值得我們去考察的。

(一)西周日干廟號的分布規律及其衰亡

從殷墟卜辭及《史記·殷本紀》中可見,商代自上甲、報乙、報丙、報丁一直到商末帝乙、帝辛時,死去的祖妣父母兄弟妻妃及子輩等均選日作為日名廟號。[20]到周代,殷文化圈中的東夷方國部族仍選用日干作為父祖日名廟號;非殷文化圈的炎黃部族方國其後裔封遷到東方建國立家,也因襲殷文化選用日干為祖妣父母的日名廟號。有的學者認為周人從不用日名廟號,是不符合文獻和金文資料所見情況的。

周代日名廟號的分布規律有以下幾點:

1.殷人後裔及殷文化圈的方國部族承用日名廟號制。即使是處於中原一帶甚至居於周都或周人故居的殷人後裔,仍沿襲日干廟號之習。依出土不久的微史家族銅器群為例,牆盤銘文中有乙祖、亞祖祖辛、文考乙公;而癲鐘銘文中有高祖辛公(即牆盤的亞祖祖辛)、文祖乙公(即牆盤中文考乙公)、皇考丁公(即牆盤作者史牆)。所有這些父祖廟號均以日干命名。史牆家族來自殷商微子家族,歸周後居住在周人故居岐周,即今扶風岐山一帶。[21]史牆盤銘文說:"青幽高祖,在微靈處。雩(越)武王既戈(截)殷,微史剌(烈)祖迺來見武王。武王則令周公舍寓(宇),于周卑(俾)處。"史牆的高祖居住在微,烈祖稱微史,說明他們是從微子家族中分化出來的子家族。周武王命周公在周地給予微史烈祖住處的土地,周在金文中一般指的是岐周,這正好與文獻中的說法是一致的。《路史·國名紀》:"微,子爵,本扶風郃陽,今岐之鄜縣有鄜鄉,紂徙畿內則在聊城。"岐山之岐鄉與微史家族烈祖被周公封於周的地點,以及微史家族銅器群出土的地點是相合的。[22]微史家族父祖均以日名作為廟號,正是殷文化的特點。微史家族的封地遠在西北地區周人發源地岐山一帶,仍保留着固有的文化傳統。以此推論,在中原以及其他地區出土的周代青銅器中所見的而以日干作為父祖日名廟號的,均應是殷人後裔和殷文化圈的氏族方國。

2.非殷人後裔却以日干為父祖日名廟號的氏族及諸侯,是被分封到殷人集中、殷文化盛行的東夷一帶,為了統治的需要,"因商奄之民"而"啟以商政"(《左傳》定公四年),便采用了

CHINA

日名廟號制。比較突出的是齊國、燕國和宜國(吴國)。(1)齊國日名廟號制。太公死後是否選日干為日名廟號尚不清楚,但從太公子吕伋後便實行了此制。《史記·齊太公世家》謂吕伋為丁公,"丁公卒,子乙公得立。乙公卒,子癸公慈母立。癸公卒,子哀公不辰立"。哀公後齊君有胡公静、獻公山、武公壽等等。可知周初齊國以日干為日名廟號大約有四五世左右。《國語·周語中》、《周語下》、《鄭語》,《左傳》莊公二十二年等篇均謂姜姓齊國是炎帝之後、四岳之族,本無以日干命名先祖日名廟號之習。但因太公望封於蒲姑故地,便"因其俗,簡其禮"(《史記·齊太公世家》),遂有以日干為父祖廟號之習。(2)燕國日名廟號制。從西周金文中可知,周初燕國曾以日干為日名廟號。如憲鼎、憲盉、龢爵、郾侯旨鼎等。山東梁山出土的周初銅器憲鼎銘文曰:"用作召伯父辛寶尊彝。"[23]郾侯旨鼎銘文曰:"郾侯旨作父辛尊。"(《三代》3·8·5)依《史記·燕召公世家》召公"與周同姓","姓姬氏",本無日名廟號之習。蓋因其國所封在殷人故地易水流域,[24]因襲殷禮而有日名廟號之制。(3)吴國日名廟號制。從宜侯夨簋銘文可見,宜侯原稱虞侯,也就是吴侯,改封宜而稱"宜侯",宜侯夨稱其父為"虞公父丁"(《殷周金文集録》845)。《史記·吴太伯世家》謂周武王克殷後,求太伯、仲雍之後而得周章。"周章已君吴,因而封之。"宜侯夨為姬姓無疑。然宜侯稱其父為"父丁",顯非周禮,也應是因虞(吾)侯居於東夷,承襲了殷人之禮。

從文獻與金文中考察周代日名廟號制的廢棄則可見兩種情況:

其一,從西周中期開始東方的公侯之國,無論是殷之後裔還是姬姜之國,都放棄了日名廟號制。如宋國,《宋微子世家》謂丁公申之後稱緡公、煬公、厲公,[25]顯然已是謚號,而且是惡謚。這種變化與姜姓齊國差不多是同步的。齊國在齊太公之後有三世用日干廟號制:丁公、乙公、癸公,至哀公後便棄置不用了。子姓宋國與姜姓齊國差不多同時放棄了日名廟號制,蓋非偶然,可作為殷文化逐步衰落、周文化逐步興盛的標志。燕國始祖召公以日干命廟號為"父辛",然而其後燕國的國史失載,《燕召公世家》曰"自召公已下九世至惠侯。燕惠侯當周厲王奔彘、共和之時"。這説明燕國至少到共和之時已不用日名廟號了。另外,在召地繼承召公封地的另一支後裔召伯虎,活動在西周晚年厲宣年間,在召伯虎簋中説"我考幽伯幽姜令余告慶",明召伯虎父母已用謚號"幽",亦不用日干作廟號了。

其二,西周初年金文中所見以日名廟號稱父祖的現象十分普遍,其因大概一是因殷人後裔在文化積累十分豐富的殷文化圈中成長起來,歸周後為其所用,因有文化知識而使他們在有功受賞之時,作器銘功。二是因為周初非殷商文化圈的諸侯百官像齊、燕、虞一樣,亦借用日名廟號制。於是以日名廟號稱父祖的現象便盛行一時。不過日名廟號制自西周中期以來便開始衰落。懿孝時期銅器有虘編鐘五器,其中銘文對祖稱"己伯":"用追孝于己伯";而對父稱"釐伯":"用作朕文考釐伯龢蓄鐘"(《斷代》6·120)。[26]又,周厲王時期鬲攸從鼎曰"從作

需要全本请访问 www.ertongbook.com