

先秦文体与话语方式研究

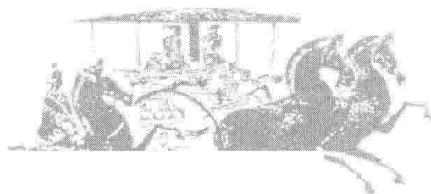
过常宝 著



中華書局

先秦文体与话语方式研究

过常宝 著



中華書局

图书在版编目(CIP)数据

先秦文体与话语方式研究/过常宝著. —北京:中华书局,
2016.6

ISBN 978-7-101-11748-6

I.先… II.过… III.古汉语-研究-先秦时代 IV.H141

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第087133号

-
- | | |
|------|---|
| 书 名 | 先秦文体与话语方式研究 |
| 著 者 | 过常宝 |
| 责任编辑 | 许庆江 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里38号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京瑞古冠中印刷厂 |
| 版 次 | 2016年6月北京第1版
2016年6月北京第1次印刷 |
| 规 格 | 开本/710×1000毫米 1/16
印张25¼ 插页2 字数430千字 |
| 印 数 | 1-1500册 |
| 国际书号 | ISBN 978-7-101-11748-6 |
| 定 价 | 88.00元 |
-

目 录

绪言	1
第一章 商周巫卜文献	7
第一节 甲骨卜辞	7
第二节 图画文献	18
第三节 易占卦爻辞	34
第四节 象征和阐释	45
第二章 西周礼教文献	56
第一节 铭文与盟诅辞	57
第二节 神道设教与周初八诰	72
第三节 追溯来的典谟	84
第四节 《尚书》文章余论	98
第三章 春秋史传文献	108
第一节 史官及其撰述制度	108
第二节 《春秋》书法	119
第三节 《左传》叙事逻辑	131
第四节 虚饰与实录	146
第四章 春秋“语”类文献	158
第一节 春秋君子文化	158
第二节 《国语》与君子立言	173
第三节 《老子》与箴戒之“语”	185
第四节 《论语》“语录体”的意义	200
第五章 战国诸子文献(上)	212
第一节 诸子的形成	212
第二节 《礼记》与儒学传承方式	226
第三节 《墨子》论辩及理论	236

第六章 战国诸子文献(中)	255
第一节 《孟子》与师道传统	255
第二节 《庄子》与“优语”	274
第三节 “优语”的意味	290
第七章 战国诸子文献(下)	304
第一节 荀子与“七十子”之学	304
第二节 《荀子》文章体制	311
第三节 《荀子》文体观念	319
第四节 《韩非子》诸体	329
第五节 参验法和辩难术	339
第六节 《说林》和《储说》	348
第八章 战国策士文献	357
第一节 策士及其文献	357
第二节 策士的话语方式	371
第三节 策士寓言	382
参考文献	391
后记	401

绪 言

中国文献的历史十分悠久。《易·系辞下》曰：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”^①所谓圣人即黄帝。《韩非子·五蠹》云：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。”^②《汉书·艺文志》在“杂家”下著录有“孔甲《盘盂》二十六篇”^③。苍颉和孔甲旧说为黄帝时史官。此类载录都是传说，难以据信。当代学者已在仰韶、大汶口等文化遗址出土的彩陶上找到不少刻划记号，但那也仅是些氏族符号或某种神秘标志，至多可说是文字的雏形。而成熟的汉字形态，现在一般认为始于商代后期的甲骨文。现在见到的甲骨文字已超过 5000 个，字形稳定，表意明确，为文献的产生奠定了坚实的基础。商代甲骨卜辞应该是目前所知最早的文献了。卜辞是占卜过程的记录，也是占卜仪式的有机组成部分，它内容清楚，体式统一，能够再现出商人龟勉事神的虔敬之心，具有较为完整的记述功能。《尚书·多士》称“惟殷先人，有册有典”，也就是说，商朝可能还存在与甲骨卜辞不同的文章形态，但已无从确考，不过，从其文字的成熟程度来看，实有可能。

周朝伊始，一些贤明之士即对商朝的覆亡进行了深刻的反省，认为商人沉湎于纵酒和淫乐，而最终导致宗庙崩隳。而商人的饮酒与淫乐实与其宗教生活形态有关。周公遂以宗教领袖之身份，领导了一场以制礼作乐为内容的意识形态革新运动，期望以神道设教的方式推广有限的理性精神，改革殷商文化。而在这一文化革新过程中，文献意识得到极大的发展。为了宗教改革和礼乐文化建设的需要，《诗》、《易》等文献开始编纂。周公等在宗教仪式上的训诰之辞也被当做神圣经典而载录成文，同时，为寻求更多的意识形态资源，一些自前代传说、仪式改编而成的典谟文献也应运而生。这些文献被称为“书”，《尚书》、《逸周书》等即据此编订。“书”是周朝意识形态的经典，并在此后的岁月里一直指

①〔清〕阮元校刻：《十三经注疏·周易正义》，北京：中华书局，1980 年版，第 87 页。

②〔战国〕韩非著，陈奇猷校注：《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000 年版，第 1105 页。

③〔汉〕班固：《汉书》卷 30，北京：中华书局，1962 年版，第 1740 页。

导着周人的政治生活。周公的文化革命开启了中国古代第一个文献创造的高潮。商周早期文献的创造者是史官,其载录编纂在本质上仍然是一种宗教行为,文献的功用是作为天人交往的手段或见证。

春秋时期,史官载录的内容扩大到仪式以外,但仍保持着和宗教礼仪不同程度的联系。史官记录各种灾异现象,因为它反映了天命神意;又记录各国的非礼之事,呈告于宗庙神祇。这些构成了常规性的正式载录,被称为“典策”。各诸侯国的史官皆以典策赴鲁国告命,并形成制度,使得文献得以很好地保存和流传。春秋时代宗教意识渐趋淡薄,理性精神大见增强,史官已经意识到载录对于现实社会的作用。所以,他们在告命典策之外,又通过“传闻”的方式以求得更为详细的事实,并载录而成为私下相传的文献,称为“简牍”;同时,史官也载录来自前代贤人、当代君子、民间口传等形式的“嘉言善语”,使其成为新的话语资源,这类文献被称为“语”。史官分散的载录,在春秋晚期,因传播和教学的需要,而被大量整理、编辑,如据“典策”文献所编订的《春秋》、据“简牍”文献所编订的《左传》、《国语》等,此外,《诗经》、《尚书》也可能在此时继续得以增删。春秋晚期开始了中国古代第二个文献编纂的高潮。这一文献高潮的到来,有赖于以下几方面的原因:一是礼崩乐坏局面的形成,致使神道设教渐渐失去效力,迫切需要新的经典,以推动社会意识形态的进一步革新;二,宗教意识的衰落,使得旧有文献不再神秘,不但贵族君子可得而观览,一般士人也可通过种种渠道掌握礼仪和文献;三,史官朝不保夕,其中一些人只能以文献谋生,以顺应士阶层求学的需要,文献可能成为教学的材料。基于这三方面的原因,春秋末期的史官和士人开始对旧有文献进行较大规模的编纂活动。

孔子之后,没有宗教和宗法政治背景的士人成为文化舞台的主角,“述而不作”的观念也被突破,意识形态建设进入到一个新的繁荣阶段。在旧有经典文献之外,一些原巫史人员的职业技能,如各类礼仪规范及程式,就被七十子之徒及其后学整理成文,并以散篇行世,成为儒家学派的新经典。儒家之外,其他学派也可能有着自己的经典文献,而且,学派领袖也都纷纷著书立说,竞相贡献自己的社会人生见解,期望拯救已经陷入混乱中的君国民人。战国中期,齐国设稷下学宫,以大夫的待遇招徕士人,“不治而议论”。齐国君臣承认士人有著述和传播学问的权利和责任,并愿意为其提供优厚的条件。于是,各家学派纷纷出入稷下,“各引一端,崇其所善”,形成了百家争鸣的局面。《孟子》、《管子》、《荀子》、《韩非子》等文献皆与稷下有关,这些著述各立己说,壁垒森严,是争鸣之风气的产物。主流意识形态的缺席,促成了各类学说的蓬勃生长,除儒墨之

外,道家、法家、兵家、名家、小说家也都有各文献问世,著名的如《庄子》、《商君书》、《孙子兵法》、《尹文子》、《文子》、《鹖冠子》等,甚至游说之士的揣摩范本,如《鬼谷子》、《国策》、《短长》等,也都大为流行。据李零统计,现在可见的先秦子书有 26 种^①,可见著述之富。战国时期是先秦文献的又一高潮。此期文献不同于以往的仪式性或职业性文献,而是以个体创作为主,体现了杰出士人的理性精神和创新意识。

综上所述,我们可将先秦文献分为四种类型:一,宗教文献。早期社会活动都需通过宗教的方式来谋划或施行,以祭祀和占卜仪式来沟通天人,此时的文献实际上是仪式的一部分,它传达人的祈求和神的意旨。甲骨卜辞、《周易》卦爻辞、某些图画文献等是其中的代表,其叙述方式是虔敬而不容置疑的,不包含任何现实意义上的价值判断,因此也就没有真正的叙事,体现了信仰文化中禁忌思维的特点。二,政教文献。周公制礼作乐导致了社会文化的剧烈变革,以祭祖为核心的宗教意识中,包含了越来越多的现实理性内容,形成一种具有过渡性特征的宗法文化。此时的文献虽依然具有仪式性特征,但其中的宗教因素只是话语权力的依据,而话语本身则着力于新的富有理性精神的意识形态建设。这类文献的代表是《尚书》、《春秋》等。《尚书》中的早期文献都体现了神道设教的文化策略,它或是周公以祖灵的名义颁行的训诰之辞,或是据前代祭仪所改编的典谟文献,总之,是要借神灵的名义为新的朝代立法。而《春秋》则可以看做是法例文献。史官利用文献的神圣性特征,将灾异现象作为神意展示给人间,同时也将人间非礼现象呈告给神灵,具有明显的现实审判的意味,虽然审判方式是隐讳的,但足以使被载录者产生畏惧之心。由于政教文献仍然具有宗教特征,所以,它的话语方式同样是不容置疑的。《尚书》是典型的训诫体,体现了神对人的态度;而《春秋》没有对事件起因、过程的描述,没有价值评判,是禁忌思维的产物,体现了人对神的态度。三,史职文献。除了仪式性载录外,在春秋史职那里,还存在着一种脱离了宗教背景,不以神灵为对象的文献,即《左传》、《国语》等。此类文献追究事件的因果关系,审判虽然仍在“礼”的标准下进行,但审判的权力已落在“君子”手里,审判的依据中包含了越来越多的历史理性和道德理性。因此,它们是一些有着强烈世俗精神的著述,反映了春秋中后期形成的“君子”文化的特征。所谓“君子”,是指一些有礼乐教养的贵族、史官、士人,他们通过“立言”的方式,推行新的意识形态建设,并通过“信而有征”的方

^① 李零:《简帛古书与学术源流》,北京:三联书店,2004 年版,第 22—28 页。

式承继了神圣文献的权力,从而使自己的话语有魅力。《左传》以史实载录为主,同时记载君子的“立言”,而《国语》则专门载录君子“嘉言善语”,两者都是史官著述。《逸周书·周祝》、《老子》都是史职以“语”箴戒王侯的文献,虽然有着职事背景,但在话语方式上与《国语》类似。《论语》语录体也是在君子立言观念影响下产生的,是孔门弟子对孔子的君子身份的追认方式。四,诸子文献。战国时期,由于主流意识形态的丧失,文献魅力下降,引发了众声喧哗的局面。士人各依门派,各倡己见。但诸子仍然有着如何获取话语权力的焦虑。儒家以经典文献为话语权力来源,有着得天独厚的优势,所以长兴而不衰。稍后兴起的墨家文献依据薄弱,于是倡导“三表法”,而“古者圣王之事”幽冥难据,“百姓耳目之实”和“国家人民之利”皆难以指实,于是再进一步发展出辩论逻辑理论,求名实相符,类推说理,为脱离神圣背景后的世俗话语指出了一条新路。《庄子》以“三言”成文:“重言”是一种征引方式,而“寓言”和“卮言”则是对先秦古优文献或言说方式的借鉴或模仿。显然,被司马迁视为“滑稽”的庄子,选择了一种特殊的职业文献,作为自己的话语资源和方式。这是一种边缘话语,庄子借之以表达对训诫式话语的反叛,体现出嘲戏人世的姿态。《韩非子》是法家的代表,崇尚实用主义哲学,他虽然也精通征引、逻辑等表达方式,但他尤其擅长于通过近代历史故事和寓言来说理,这是一种经验性的比附,和儒家崇古的思维方式有着很大的差别,而与《战国策》中策士的游说方式很接近。除儒家外,诸子差不多都渐渐消弱或干脆放弃了训诫式的话语方式,并通过自己的努力,奠定了中国古代理性言说的基础,使中国士人话语方式走向成熟。

先秦话语方式的演变又必然体现在文体的变迭上。文体的基本含义是指“文本的话语系统和结构体式”^①。从先秦文献的实际出发,所谓“结构体式”,在本书中实际上是指从载录行为和话语方式角度可辨识的文本的结构或语气等方面的特征。具有时代审美风尚或作家个性气质的语体或风格特征,也是文体概念中重要的内涵,但它在先秦文献中并不十分明显,所以本书涉及较少。先秦文章体类是一个相对的概念,如以《尚书》为训诫体固然可以,但《尚书》还有六体之分,典、谟、训、诰、誓、命,在周公制礼作乐的文化革新中,各有其仪式渊源,各有其文化功能,又各有其独特的文本形态的标志,又皆可独立为一体。至于诸子文章,在探索话语权力的过程中,先后或同时使用过语录体、经解体,而最终发展为论说体,并且各有特色。《孟子》之训诫、《庄子》之荒诞无稽、《韩非

^① 郭英德:《中国古代文体学论稿》,北京:北京大学出版社,2005年版,第1页。

子》多故事善辩难,并不是文体自然演变或个性差异的结果,它们所体现的仍然是从不同角度、不同方式来确认自己的话语权力的问题。所以,将这些文献分别看作不同的文体,亦无可。总之,本书所谓文体,着眼点是不同的话语方式,而在先秦时代不同的话语方式并不是作家自由选择的结果。比如春秋以前,并不存在着真正的个人创作,所有的文献都与特定的社会行为方式(宗教仪式)或特定的职守(不同的巫史职分)有关,所以,孔子删《春秋》才战战兢兢,有“知我”“罪我”之叹。这些行为或职守,才是话语权力的真正来源,才能体现某一独特话语形式在社会文化中的地位。而它们的存在方式,也就直接地影响了文本的形态,形成某种结构性的标志,也就是文体形态。战国诸子往往也有着某种文献、社会行为或职业方式的依据,《礼记》、《墨子》、《管子》、《韩非子》等书中普遍采取的经解体或传释体,就是期望从经典中汲取话语资源或话语权力。而诸子真正独有的话语方式,是他们在脱离了宗教、职业、经典等话语资源的情况下,所探寻出的不同的理性论说模式,并在逻辑性、象征性、经验性等多种话语方式上,各有成功的实践。当然,这些不同的话语方式也与他们独特的文化处境和行为方式有关。因此,文献所依赖的文化背景,是其文体得以形成的重要原因,文体的性质和功能也由此而决定。

由于上述原因,本书最重要的工作是考察不同文献的文化背景。宏观的文化发展阶段研究固然重要,可以帮助我们理解文献的思想倾向,判断它在思想史上的价值。但本书认为,对导致每一部文献产生的文化行为或职事进行细致的考察,具有同样重要的意义。因为,先秦时代文献的作用并不完全同于后世,仅供社会阅读,它的文化功能有着更为复杂的展现方式。如《春秋》,被儒家认为是万世之法典,这与其“断烂朝报”式的表述方式看起来有着很大的差异。所以,研究《春秋》著录、汇聚、编辑的文化行为,就成为我们理解这一文献的生成及其文化功能的钥匙,也只有将《春秋》背后的职事和行为方式揭示出来,才能真正理解所谓“春秋书法”的“微言大义”,理解它在中国文化史上的典范意义,而不至于将其看成是汉儒的呓语。同样,对于《孟子》所谓“对话体”,也只有将其放在咨议一谏戒政治传统中,才能看出它的理由和价值,才能理解孟子“为帝王师”思想的来源。不同的文化行为或职事方式,也必然在文献形式上有其规定性和特殊性。比如《尚书》诰体中的“王若曰”、《春秋》中“无事而言四季”,《老子》中的阐释结构,等等,都有其特殊的文化功能,同时也是各自的文体标志。至于孔子“语录体”源自君子话语传统,而孟子的“对话体”体现了咨议政治的文献传统,《庄子》的所谓诗性结构方式实际是对优语的借鉴和模仿,三者各有来

源,并没有文体上的继承和发展关系。所以,本书认为,对不同文献的文化背景的细致辨析,是讨论先秦文献文体的前提。文献的语体风格在总体上也受文化方式的影响,如祭祀占卜文、训诫文、论辩文、游说文各有不同的语体风格,即是文化功能不同所致。在此基础上比较、评论不同文献的语言特征或文本风格,是对文体研究的有益补充,可以完善我们对具体文献的文体的理解。

本书实际上是先秦文献的文化学研究,虽然有理论构建的愿望,但在撰写过程中仍然以历史考证和文本分析为主,尤其是期望能在一定程度上还原文献生成的特殊历史背景和演变过程,还原它的历史文化功能,并在此基础上认识它们各自在先秦文化变革进程中的意义。著者相信,每一种文体特征,必定在文献之外有着可供追寻的历史痕迹,所以,文化考证是研究先秦文体不可或缺的途径。但文化考证又往往是在文献的基础上进行的。在这令人困惑的循环论证之途上,文献辨析离不开明确的理论意识的指引。当代学者对于先秦文化的广泛而深入的探讨,以及成熟的话语理论和传播学理论等,都为本书奠定了一定的理论基础。没有理论意识的考证犹如盲人摸象,即使能有所得,但也只是局部的真实,意义有限。但理论毕竟不能代替事实或文献考证,因为最能使人信从的仍然是事实本身。近若干年来,大量出土文献的问世,学者对传统文献的真伪及编纂过程的辨析积累了丰硕的成果,这都使得对先秦文献的整体性的实证研究可能会有新的突破。尤其是春秋以前的文献,由于其文化特征更为显著,所以突破的机会就更大。但毕竟时代邈远,文献有限,所谓考证在一定程度上也仍然是一种梦想的手段,完全的文化还原实际上是一个不可能完成的任务。本书或许只是换了个角度,尽量向着先秦文献走得更近一些而已。

第一章 商周巫卜文献

中国古代文献载录的历史自商朝开始。《礼记·表记》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”^①商朝行巫政，人们的思维和行为方式，都笼罩在浓烈的宗教气氛之中。宗教活动主要有占卜和祭祀两种形态。占卜的目的是获悉天命以指导人类行为，随着占卜技术的发展，各类专业占卜人员也随之而生，这就为文献的产生提供了条件。甲骨卜辞是对天命神意的释读和见证，流行于晚商到西周时期，它的刻录和保存者是从巫师中分化出的史职。《易》是一种推断天命的依据，自商朝末年出现，流行于西周和春秋时期，它应该是西周巫师收集编纂的。甲骨占卜和易占各有自己的思维特点，其文献形式亦不相同。甲骨文中也有祭祀文献，如一些排列了商朝祖先庙号的卜辞可能就是用于指导祭祀的。除了祖先祭祀外，商周还对自然山川之神和各类物怪进行祭祀，此类宗教活动产生了一些图画文献，以“铸鼎象物”为代表，它们被用作指导人们对各地各类神怪进行不同形式的祭祀，是巫师的工作手册。《山海经》则是根据某种或某些图画改写的文字文献。巫卜文献是中国文献的源头，它们对中国文献和文体方式的发展有着十分重要的影响。

第一节 甲骨卜辞

殷商时代，人们相信神灵无处不在，所有的收获、平安、尊荣都是神灵的恩赐，所有的挫折、灾难又都出于神灵的责罚，因此，人的一切行为都需以神意为指引和规范。商人获得神意的一个最主要办法就是甲骨占卜，而将占卜的有关信息刻录在甲骨上，不但意味着史职的出现，同时也意味着文献的诞生。最早的甲骨卜辞出现在商代盘庚时期，盛行于晚商，并一直流行到西周。甲骨卜辞是一种宗教文献，是天人关系的见证，它的表述姿态和语法形式，都有着深厚的

①〔清〕阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》，第1642页。

精神内涵,并对西周史官文献有着直接而深远的影响。甲骨卜辞是一种记言性质的文献,但同时已具备有最基本的叙事因素,是中国古代散文的起点。

1

商族人以玄鸟(即燕子)为图腾。《诗经·商颂·玄鸟》云:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。”^①在甲骨文中,被称为高祖的王亥就被刻画成一个带有鸟首的形状(见甲 339)。也就是说,商人相信人是由图腾幻化而来,在死后也会还原为图腾。从王亥的儿子上甲微开始,商朝的祖先都以十干命名^②。十干是商朝记日的方式,那么商人为什么以十干为祖先的庙号呢?《史记·殷本纪》司马贞《索隐》云:“皇甫谧云:‘微字上甲,其母以甲日生故也。’商家生子,以日为名,盖自微始。”^③认为十干是商王的生日。日人贝塚茂树赞同此说,但他认为十干记名还与祭祀方式相对应,“殷人在祭祀人祖时,即根据其人祖生日的十干相应地决定牺牲的毛色等”^④。另一种说法认为十干是卒日。董作宾说:“商人甲乙之号,盖专为祭而设……如果甲乙等是生人的名,自然以生日为标准比较合理,若生前不用甲乙,死以后才用甲乙作神主名,又在甲乙日祭祀,则把甲乙说为以死日为标准,更觉恰切。”^⑤此外,王国维认为庙号表示致祭的次序,他说:“疑商人以日为名号,乃成汤以后之事。其先世诸公生卒之日,至汤有天下后定祀典名号时,已不可知,乃即用十日之次序以追名之。”^⑥陈梦家也赞同此说。此外,李学勤认为庙号是死后卜选出的^⑦,张光直认为庙号反映了两组执政群众所组织的庙主分类制度^⑧,马承源认为日干是商人生前于冠礼或婚礼中所授的字^⑨,等等,说法各异,但大多数学者都认可商人的日干名与祭祀制度有关,可见商人的祖先观念与祭祀是联系在一起的。在甲骨文或其他文献中,我们常能看到某祖

①〔清〕阮元校刻:《十三经注疏·毛诗正义》,第622页。

②见王国维《观堂集林》卷9《殷卜辞中所见先公先王续考》所附《殷世数异同表》,北京:中华书局,1959年影印本。

③〔汉〕司马迁:《史记》卷3,北京:中华书局,1982年版,第93页。

④贝塚茂树:《古代历史记述形式的变化》,《吉林大学学报》1985年第2期。

⑤董作宾:《论商人以十日为名》,《大陆杂志》第2卷第3期。

⑥王国维:《观堂集林》卷9《殷卜辞中所见先公先王续考》,北京:中华书局,1959年影印本,第447—450页。

⑦李学勤:《评陈梦家〈殷墟卜辞综述〉》,《考古学报》1957年第3期。

⑧张光直:《中国青铜时代·商王庙号新考》,北京:三联书店,1999年版,第165—199页。

⑨马承源:《王国维对商代贵族以日为名制度的科学预见》,《华东师范大学学报》1987年第5期。

先“宾于帝”，或干脆称为之为“帝”，如“父乙帝”（乙 956）、“帝甲”（粹 259）等。这就说明商人将死去的祖先看成神灵。而活着的商王都是具有神性的巫师。比如灭夏的汤，《帝王世纪》载其“斋戒剪发断爪，以己为牲，祷于桑林之社”^①，可见汤有巫师的身份。又《尚书·盘庚》载盘庚迁殷时训诫臣民曰：“兹予大享于先王，尔祖其从与享之。作福作灾，予亦不敢动用非德。”又说：“予迓续乃命于天，予岂汝威？用奉畜汝众。”^②不难看出，盘庚自以为有通神之特权。甲骨卜辞通常有“王卜曰”的载录，说明占卜所显示的神意是由商王来解读的。所以陈梦家说：“王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”^③王既如此，官吏也不例外。李玄伯说：“巫在古时是极有威权的人物，他是神与人的中间。在官吏就是教士的时候，他的地位不见得比邦君低。所以商的宰相‘卿士’就是巫咸巫贤。”^④

商代的宗教观念更直接表现在祭祀活动中。商朝祭祀神灵之广，祭祀方式之多，祭祀频率之高，为后代所难以想像。从甲骨卜辞中可以看出，除了各种山川河岳、日月星辰、风雨雷电、上下四方之神外，光是要祭祀的远祖神和先王先妣就达四五十位之多，而且，对这些祖神的祭祀方式有单祭、合祭、特祭、周祭等多种形式。周祭是指用翌、祭、夙、𠄎、乡等五种祀典对先祖逐个进行周而复始的轮番祭祀^⑤。由于死者不断增加，到商末帝乙、帝辛朝，一个周祭需要 360 日。除了这些大型的祭祀外，其他的日常祭祀更多。甲骨文中关于祀日的记载，就有“宾日”、“既日”、“又出日”、“又入日”、“御各（落）日”等，其中“宾”、“既”、“又”、“御”皆是祭名^⑥。由此可见商人祭祀之繁杂。岛邦男根据甲骨文列出将近二百种祭祀名目^⑦，而陈福年说甲骨文中出现的祭祀动词多至 108 个^⑧，这实在是很惊人的。

除了祭祀外，对商人社会行为影响最大的就是占卜了。现在所知的商代主要占卜方式是龟卜（包括骨卜）。对龟甲的处理包括选材、整治、钻凿、烧灼、刻

①〔宋〕李昉等撰：《太平御览》卷 83，北京：中华书局，1962 年版，第 388 页。

②〔清〕阮元校刻：《十三经注疏·尚书正义》，第 169、171 页。

③陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第 20 期，1936 年。

④李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：上海文艺出版社，1988 年影印本，第 63 页。

⑤参见常玉芝：《商代周祭制度研究》，北京：中国社会科学出版社，1987 年版。

⑥详见胡厚宣：《殷代之天神崇拜》，收入《甲骨学商史论丛》初集第二册，石家庄：河北教育出版社，2002 年版。

⑦岛邦男：《殷墟卜辞研究》第一章《殷王室的祭祀》，上海：上海古籍出版社，2006 年版。

⑧陈福年：《甲骨文动词词汇研究》，成都：巴蜀书社，2001 年版，第 28—29 页。

辞等程序,参与者有龟人、菑氏、卜师、太卜、占人等,其中太卜以事命龟,而占人视兆读出吉凶^①。至于占卜的内容,胡厚宣据甲骨卜辞将占卜事项分为20类:来源、气象、农产、祭祀、神明、征伐、田猎、鸟鱼、行止、卜占、营建、梦幻、疾病、死亡、吉凶、灾害、诸妇、多子、家族、臣庶、命唤、成语、纪数、杂项等^②。《甲骨文合集》则分为22小类:(1)奴隶和平民,(2)奴隶主贵族,(3)官吏,(4)军队、刑罚、监狱,(5)战争,(6)方域,(7)贡纳,(8)农业,(9)渔猎、畜牧,(10)手工业,(11)商业、交通,(12)天文、历法,(13)气象,(14)建筑,(15)疾病,(16)生育,(17)鬼神崇拜,(18)祭祀,(19)吉凶梦幻,(20)卜法,(21)文字,(22)其他。除卜问具体的事件外,甲骨文中还有一类卜夕卜旬刻辞,所贞问的是“今夕无祸”、“旬无祸”或“王旬无祸”,也就是今晚或后十日的吉凶。这是一种程式化的日常占卜,并非针对某事而起。可以说,商人是无事不占,无时不占。今天我们能见到的甲骨卜辞已有十五、六万片之多,可见商人龟卜风气之盛。

甲骨卜辞的出现,不但意味着中国文字形态的成熟,也意味着史官的诞生。许慎释“史”曰:“史,记事者也。从又持中,中,正也。”^③后人多信从史家记事之说,但对“持中”则多有别解。江永《周礼疑义举要》说:“凡官署簿书谓之中,故诸官言‘治中’、‘受中’。《小司寇》‘断庶民狱讼之中’,皆谓书簿,犹今之案卷也。”^④王国维亦认为史家所持之“中”乃是书简^⑤。这一说法基本为学术界所接受。在甲骨的边角处常能见到有人签名。胡厚宣说:“史官签名,多于记事文字之末,知此官者,乃记事之史。”^⑥董作宾认为那是“贞人”的名字,即最早的史官。他说:“在肩脚骨白的刻辞中,又发现了这问卜的贞人,也就是当时的记事史官。”^⑦这一观点在学术界颇有影响。《殷虚书契前编》所录一片甲骨云“□亥丑卜史贞王燕之日夷吉”(6.43.6),其中“史”被断为贞人之名。可见史和贞人是有关联的。贞人的作用是将占卜意图提交给神灵,是问卜者,他在占卜中应该很有地位。吴仁生认为贞人除了能用文字记录外,还有如下的修养:首先,必须

① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,1988年版,第17页。

② 参见胡厚宣:《战后南北所见甲骨录》(北京:来熏阁书店,1951年版)和《战后京津新获甲骨集》(上海:群联出版社,1954年版)。

③ [汉]许慎撰,[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年版,第116页。

④ [清]:江永:《周礼疑义举要》,北京:中华书局,1985年版,第58页。

⑤ 王国维:《观堂集林》卷6《释史》,北京:中华书局,1959年影印本,第266—267页。

⑥ 胡厚宣:《卜辞记事文字史官名例》,《史语所集刊》第12卷,1984年。

⑦ 董作宾:《甲骨文断代研究例》,收入《董作宾先生全集》甲编第二册,台北:艺文印书馆,1977年版,第384页。

“博通历史、谙熟旧典”，“要掌握几十世，几十位先公先王的世次庙号，并要谙熟于心中”，要知晓根据长幼、及位次序、死亡次序、致祭次序、世次等因素编排的周祭祀谱以及各种不同的祀典，要熟悉世代有功旧臣的事迹和祭祀方式。其次，必须“精于天文、兼通历法”。贞人在卜夕卜句中承担着天文气象的观测和记录的任务，而且贞人能够预卜日食、月食，甲骨文中已有大月小月之分，有“置闰”之法，而“周祭”也需要在历法上有一个精确的推算。^① 由此看来，史官是文字的掌握者，也是宗教祭祀方面的专家。

殷周之际，社会统治方式深受宗教影响，而史官作为一个专业阶级，也就自然成为社会的管理者。王国维说：

古之官名多从史出。殷周之间王室执政之官，经传作“卿士”；而毛公鼎、小子师敦、番生敦作“卿事”；殷虚卜辞作“卿史”，是卿士本名史也。又天子、诸侯之执政通称“御事”，而殷虚卜辞则称御史，是御事亦名史也。又古之六卿，《书·甘誓》谓之“六事”。司徒、司马、司空，《诗·小雅》谓之“三事”，又谓之“三有事”，《春秋左氏传》谓之“三吏”，此皆大官之称事，若吏即称史者也……史之本义为持书之人，引申而为大官及庶官之称，又引申而为职事之称。其后，三者各需专字，于是史、吏、事三字于小篆中截然有别，持书者谓之史，治人者谓之吏，职事谓之事。此盖出于秦汉之际，而《诗》《书》之文尚不甚区别，由上文所征引者知之矣。^②

可见，在祭祀、占卜中具有重要作用的史官，由神的代言人，而逐渐获得了解释、管理社会事务的权力。由于史官掌握了文字，是专业人员，这才能成为世俗知识的管理者。贝塚茂树说：“殷代的史官……是根据龟卜、骨卜对人事、自然界将要发生的事件的征兆向神寻问的巫师兼卜官，他们将问神的占卜言辞刻写在占卜用的龟甲、兽骨上。此种刻写不是将人世发生的事由人来写，而是将人们问神的言词即贞问当作中心内容，同时将进行占卜的日和贞卜的巫师名一起刻写上留存后世。因而它不是俗界的记录，而是神人之间的神圣的记录。”^③ 甲骨卜辞中有“册”字，“册”可以被解释为简策，也可以被解释为一种祭名。周初甲骨卜辞又出现“作册”字，郭沫若《殷契粹编考释》云：“‘吏册用’与‘吏祝用’为

① 吴仁生：《贞人的学识修养》，《殷都学刊》1991年第4期。

② 王国维：《观堂集林》卷6《释史》，第269—270页。

③ 贝塚茂树：《古代历史记述形式的变化》，《吉林大学学报》1985年第2期。

对贞,祝与册之别,盖祝以辞告,册以策告也。《书·洛诰》‘作册逸祝册’,乃兼用二者。”^①由此可以看出,典籍在祭祀中有了特殊的意义,甲骨卜辞具有神圣文献和史官文献的双重性质。

2

一则标准的卜辞是由四个部分组成的:叙辞、命辞、占辞和验辞。叙辞记录卜日和贞人名字;命辞记录占卜事项,通常以“贞”字领起,所以又称为贞辞;占辞记录占卜结果,内容通常为吉凶判断和前景的预测;验辞是后人补刻的与占卜有关的事实。如下两例:

戊子卜,殷,(以上为叙辞)贞帝及今四月令雨,贞帝弗其及今四月令雨。(以上为命辞)王占曰:丁雨,不亩辛。(以上为占辞)旬丁酉允雨。(以上为验辞)(乙 3090)

癸巳卜,殷,(以上为叙辞)贞旬亡祸。(以上为命辞)王占曰:有其有来艰。(以上为占辞)迄至五日丁酉,允有来[艰自]西。沚戛告曰:土方征于我东鄙,戕二邑。土方亦侵我西鄙田。(以上为验辞)(合集 6057 正)

第一则占问四月是否有雨,王从甲骨兆纹中读出有雨,到了这月的丁酉日果然下雨了。第二则占问未来的十天里有无灾祸,王从甲骨兆纹判断将有灾难发生,五天后果然自西方传来了灾祸的消息。前三项记录了占卜的过程,而验辞是应验了以后再补刻的。四个部分都具备的卜辞其实并不多见。大多数卜辞往往只具有其中几项或一项。如“癸未卜,争,贞:旬无祸?王占曰:不吉”(续 4.46.9)就缺少验辞,“庚戌卜,贞王立(黍)受年,贞王勿立黍其受年”(乙 6964)则缺少占辞和验辞两项。四项中,最重要的就是命辞和占辞了,缺少这两者的卜辞应该是不正常原因导致的。命辞是由贞人向神呈告相关事由,而占辞是由王读出吉或凶。所以,卜辞的性质从根本上来说是记言的。而叙辞和验辞不过是记录的补充而已。由于占辞相对简单,所以命辞最为重要。

命辞的表述方式关系到殷人的占卜姿态,也关系到甲骨卜辞的文体性质。传统学者从“卜以决疑。不疑何卜”^②这一古语出发,相信所有的命辞都是疑问句,命辞前的“贞”意为贞问。自罗振玉、郭沫若、陈梦家的甲骨学论著,以及当

① 郭沫若:《殷契粹编》,北京:科学出版社,1965年版,第343—344页。

② [清]阮元校刻:《十三经注疏·春秋左传正义》,第1755页。