

殷商的神权和王权观念

韩星

(中国人民大学国学院教授)

提要: 殷人崇祀尚鬼，奉行神本主义，一切都要通过占卜预决吉凶。殷人的神灵很多，基本包括天神、地示、人鬼三大系统。上帝的权威最大，是自然的主宰，有超凡脱俗、不食人间烟火、不为人的意志所左右的特点，是殷人信仰世界中的至上神，它与殷人的祖先神合一。“帝”的初意即为宇宙万物的始祖，是宇宙万物的生殖之神，与西方把“God”视为造物主的意思很接近。在殷人的宗教信仰系统中，人并不直接向天神行祭，每有所求，必须通过祖神这个中介来实现。商王死后都尊称为帝，这就导致了商王朝后期“巫王合一”和“政教合一”体制的形成。商代晚期，形成了上帝—祖灵—时王三位一体的结构。他们共同主宰着天上人间，完成了神权与王权的一体化，至上神与极端专制的结合，形成了神道设教的政治思想体系，对后来中国历史有重要影响，值得我们深入研究。

关键词: 殷商。神权。王权。政教合一

作者: 韩星，思想史专业。中国人民大学国学院教授，北京市房山区长阳镇阜盛大街59号院。邮编102488。Email: lthanxing@163.com

一、殷商的神本主义

在“国之大事，在祀与戎”的社会里，宗教世界观占据着支配地位。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”。什么是“先鬼而后礼”？郑玄解释这句话说“内宗庙，外朝廷”。“内宗庙”就是重在鬼治；“外朝廷”就是重在人治。夏与周都是内朝廷而外宗庙的，只有殷人是内宗庙而外朝廷。可见，殷人的政治是依据鬼神做标准的。¹马明衡《尚书疑义》说：“商俗尚鬼”²。商汤时曾经因为葛伯主张无神论，不祭祀祖先而发兵征讨，《尚书·汤征》：“汤征诸侯，葛伯不祀，汤始征之，作《汤征》。”《孟子·滕文公下》：“汤居亳，与葛为邻。葛伯放而不祀，汤使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供牺牲也。’汤使遗之牛羊，葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供粢盛也。’汤使亳众往为之耕，老弱馈食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者夺之，不授者杀之。有童子予以黍肉饷，杀而夺之。……为其杀是童子而征之。”葛伯不祭祀祖先，还侵夺民众，所以汤发兵征讨，以儆效尤。这样，“汤行仁义，敬鬼神，天下皆一心归之”³。

1 王治心 Wang Zhixin: 《中国宗教思想史大纲》Zhongguo zongjiao sixiangshi dagang[Outline of the History of Chinese Religious Thought], (北京 Beijing: 东方出版社 Dongfang chubanshe, [Orient Press], 1996), 38.

2 马明衡 Ma Mingheng: 《尚书疑义》卷三 Shangshu yiyi Juanshan[Doubts about Shangshu(Volume 3)], 钦定四库全书 Qinding sikuquanshu[The Si Ku Quan Shu].

3 《越绝书》卷三 Yuejueshu Juanshan[Yue Jue Shu(Volume 3)].

《诗经》中《商颂》五篇都是关于祭祀方面的诗。如《那》：

猗与那与，置我鞀鼓。奏鼓简简，衍我烈祖。汤孙奏假，绥我思成。鞀鼓渊渊，嘒嘒管声。既和且平，依我磬声。于赫汤孙，穆穆厥声。庸鼓有数，《万舞》有奕。我有嘉客，亦不夷怍。自古在昔，先民有作。温恭朝夕，执事有恪。顾予烝尝，汤孙之将。

该诗是为祭祀殷汤所作的乐歌，陈述了音乐舞蹈之盛，以纪念其先祖。还有《烈祖》：

嗟嗟烈祖，有秩斯祜。申锡无疆，及尔斯所。既载清酤，赉我思成。亦有和羹，既戒既平。饗假无言，时靡有争。绥我眉寿，黄耇无疆。约軹错衡，八鸾鸛鸣。以假以享，我受命溥将。自天降康，丰年穰穰。来假来飧，降福无疆。顾予烝尝，汤孙之将。

与《那》同为祭祀成汤的乐歌。《毛诗序》：“《烈祖》，祀中宗也。”朱熹《诗序辨说》云：“详此诗，未见其为祀中宗，而末言汤孙，则亦祭成汤之诗耳。”

《尚书·商书》也有许多关于祭祀鬼神的内容，如《盘庚上》：“兹予大享于先王，尔祖其从与享之，作福作灾。”《盘庚中》：“我先后绥乃祖乃父。乃祖乃父，乃断弃汝，不救乃死。……乃祖先父，丕乃告我高后曰：‘作丕刑于朕孙！’迪高后丕乃崇降弗祥。”《高宗彤日》：“典祀无丰于昵”，《微子》：“今殷民乃攘窃神祇之牺牲，用以容，将食无灾。”

周人征伐殷人，也是以不祭祀作为罪状之一，《尚书·牧誓》：“昏弃厥肆祀弗答”。“盖殷以崇祀而兴，以不祀而亡，此尤殷商一朝之特点也。”⁴

殷人崇祀尚鬼与考古所呈现的商代文化的总貌也相符合。从殷虚卜辞中可以看出，殷人尊神先鬼的说法确属事实。比如杀牲祭神的数目相当惊人，有多至一次“羊百”、“羊三百”、“百牛”、“千牛”、“五十豚”、“百豕”、“犬百”、“三百犬”等。并大量用人为牺牲，其中包括有不同的邦族：羌、大、亘、奚、印等族，一次可杀多至“百羌”、“三百羌”、“千人”等。杀祭的方法有：俎、伐、戕、沈、卯等。可以看出殷人尊神先鬼达到何等程度。如今所见著录齐备的10万余片甲骨资料，不可能代表当时社会生活的全部，但它已经反映出商代物质文明的一面，也反映出精神生活的一面，尤其是在宗教占卜活动中所反映的商代贵族世俗生活的一些宗教信仰。从甲骨文中就可以看出殷商时人的思想意识形态是“卜以决疑”。商王在处理“国之大事”或个人行止时，往往通过占卜来指导一切活动。占卜时，把整治好的甲骨拿来，施灼呈兆，判断吉凶，然后把所问之事契刻（或书写）在甲骨上，这就完成了占卜的过程。所卜的事，大概说来，总不外对付天然，及对付同类的事件。罗振玉《殷虚书契考释》先把卜辞分为：卜祭、卜告、卜享、卜出入、卜田渔、卜征伐、卜年、卜雨及杂卜九类。

4 柳诒徵Liu Yizheng:《中国文化史》(上卷) Zhongguo wenhuashi(shangjuan)[The History of Chinese Culture (Volume 1)]·(上海Shanghai: 东方出版中心Dongfang chubanshan zhongxin[Orient Publishing Center],1988), 101.

后来董作宾《商代龟卜的推测》在罗氏基础上又增加了卜霁、卜瘳、卜旬三类，共十二类。占卜完毕，将所问事项刻记在甲骨上（即卜辞），有时过了若干天以后，所问之事在现实生活中幸而言中，或与所希冀的结果大相径庭，也要刻记在甲骨的有关卜辞之后，这就是所谓的“验辞”。

殷人几乎所有的事务，比如年成的丰歉，战争的胜败，城邑的兴建，官吏的任免，刑罚的施用，法律的制定，以及奴隶是否逃亡等等，甚至发展到无日不占，无事不卜的程度。主卜的是王，所贞的是天，一切禀命与卜，一切禀命于天。“卜以决疑”都是通过占卜向祖先神和“上帝”祈祷和请示，说明在殷人宗教里自然神和祖先神的职责集中于上帝一身。正如郭沫若曾说，商代“宗教颇有可观，因卜辞本身即是宗教之资料。凡言原始宗教或宗教之起源者不可不读卜辞。”⁵占卜作为一种巫术，主要是以兽胛骨和龟甲为媒介，求得“神明”对于人们所询问问题的回答。这种巫术的存在，表明当时的人相信有特殊的“神明”存在，足以影响人们的生活、决定人们行止的吉凶。卜辞中，殷人的上帝对殷王求卜的事项发布各种指示，作出或吉或凶、或可或否的回答。从字面上看，这些命令或指示既没有什么理性根据，也没有什么道德根据。殷人的上帝基本上是个恣情任性的专制君主，人们必须绝对服从，否则就会受到上帝惩罚，导致凶祸灾难。但是，如果我们透过卜辞的字面分析内在的实质，就可以认识到：必须绝对服从上帝的“没有理性根据”的指令这个事实本身，就是一种“理论”，但这不是“理论的理性”，而是一种“政治的理论”；必须绝对服从上帝的“没有道德根据”的指令这个事实本身，就是一种“伦理”，但这不是“纯社会性的伦理”，而是一种“政治的伦理”。上帝本质上是殷王的投影，上帝的神性本质上是殷代统治者的阶级特性，上帝的绝对神权本质上无非是殷王对绝对君权的企求。服从上帝的一切指令，事实上也就是要求臣民服从殷王朝的发号施令。这不正是一种“政治的理想”、“政治的伦理”吗？殷王朝所以推行占卜，崇尚“政治的伦理”，正是当时社会历史的需要。……这种政治的需要和伦理的需要，就体现到了占卜当中，以宗教迷信的形式给以强化。⁶

《尚书·洪范篇》今人或认为系战国后期儒者所作，或认为作于春秋。但现代著名史学家柳诒徵云：

夏代有治国之大法九条，其文盖甚简约。流传至于商室，商之太师箕子独得其说。周武王克殷，访问箕子。箕子乃举所传者告之，是曰：“洪范九畴”，亦曰：“洪范九等。”⁷

5 郭沫若Guo Moruo:《中国古代社会研究》Zhongguo gudai shehui yanjiu[Research of Ancient Chinese Society],《沫若文集》第十四卷Moruo wenji dishisijuan[Collected Works of Guo Moruo(Volume 14)],(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House],1963), 253.

6 李辑Li ji:《中国远古暨三代思想史》Zhongguo yuangu ji Sandai sixiangshi[Intellectual History of Remote Antiquity of China and Xia,Shang,Zhou Dynasties],(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House],1994), 92-93.

7 柳诒徵:Liu Yizheng:《中国文化史》(上卷)Zhongguo wenhuashi(shangjuan)[The History of Chinese Culture(Volume 1)]·(上海Shanghai:东方出版中心Dongfang chubanshe[Orient Publishing Center],1988), 83.

《尚书·洪范篇》向我们展示了夏商以来一切都要通过占卜预决吉凶的事实，借以我们可以知道殷商官方政治文化方面的基本信息，明白占卜在政治生活中的自我和重要性：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康疆，子孙其逢吉。汝则从，龟从，噬从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共逆于人，用静吉，用作凶。”从这段人们耳熟能详的引文中，我们可以看到，在国君、卿士、庶人、卜、筮五方面因素中，起至关重要作用的是卜、筮的意见，国君、卿士、庶人的意见只是起一定的参考作用，而卜、筮的结果却具有最终的决定权。占卜资料都由王室官吏中的史、作册负责保管，成为王室的档案。

二、殷人的神灵系统

殷人的神灵很多，基本包括天神、地示、人鬼三大系统。根据甲骨文所描述的生存境域，这是一个由各种神祇支配的神灵世界。陈梦家考察卜辞后把殷人的崇拜对象分为三类：(一)天神，包括上帝和自然神，如日、东母、西母、云、风、雨、雪等；(二)地示，包括土地等自然神，如社、四方、四戈、四巫、山、川等；(三)人鬼，包括先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣等⁸。金景芳对此表示赞同：“大体上说，殷人对自然崇拜，于天神有上帝、日、东母、西母、风、云、雨、雪等等；于地祇有社、方(四方)、山、岳、河、川等等；对祖先神不仅于先王、先妣有复杂的祭典，而且于名臣又有配享制度……。”⁹这些可以从卜辞、甲骨文、《诗经》中得到印证。

在自然诸神中，天神上帝的权威最大，是自然的主宰，有超凡脱俗、不食人间烟火、不为人的意志所左右的特点。胡厚宣先生把殷人的上帝的权威列为主宰大自然的风云雷雨、气象变化等八种¹⁰，陈梦家先生把殷人的上帝的能力分述为令雨、令风等16种。¹¹董作宾概括为5个方面即可：主宰大自然、降饥馑、授福佑、降吉祥、降灾祸。¹²这些又可以更简化地概括为两个大的方面，即主宰大自然和赐福降祸。主宰大自然是至上神的重要特性，赐福是要人们坚定对上帝的信仰，降祸则是对信众违背上帝意志的惩罚。上帝是至高无上的，具有绝对的权威。商代从武丁以后特别重视对天神上帝的崇拜，把自然现象中的风、云、雷、雨，都看成是天神上帝所驱使的神灵，天神上帝与这

8 陈梦家Chen Mengjia:《殷墟卜辞综述》Yinxu buci zongshu[Summary of Oracle Inscriptions from Yin Ruins],(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[Zhonghua Book Company],1988), 562.

9 金景芳Jin Jingfang:《中国奴隶社会史》Zhongguo nulishehui shi[History of Chinese Slave Society],(上海Shanghai:上海人民出版社Shanghai renmin chubanshe[Shanghai People's Publishing House],1983), 97.

10 胡厚宣Hu Houxuan:《殷卜辞中的上帝和王帝》Yinbuci zhong de shangde he wangdi[God and Emperor in Oracle Inscriptions of Yin Dynasty],《历史研究》Lishi yanjiu[Historical Research],1959年第9期。

11 陈梦家Chen Mengjia:《殷墟卜辞综述》Yinxu buci zongshu[Summary of Oracle Inscriptions from Yin Ruins],(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[Zhonghua Book Company],1988), 561-571.

12 董作宾Dong Zuobin:《董作宾先生全集》(乙编) Dong Zuobin xiansheng quanji(yibian)[Collected Works of Dong Zuobin(Volume 2)],(台北Taipei:艺文印书馆Yiwen yinshuguan[Yee Wen Publishing Company],1977), 339.

些自然神是一种上下等级的关系。天神上帝像人王一样需要一个供他役使的官僚系统，而他也确实有这么一套官僚机构：“帝正”（《合集》36171）、“帝史”（《合集》35931）、“帝臣”（合集217,14223）、“帝五臣”（《合集》30391）、“帝五臣正”（《合集》30391）、“帝五介臣”（《合集》34148,屯南930）、“帝宗正”（《合集》38230）。如前所说，他的臣子有风，“帝史风”（《合集》14225）；有云：“燎于帝云”（《合集》14227）。正因为天上有上帝这样一套像人间一样的官僚系统，所以他对于下界的事情不必事事恭亲。因此，我们也就不再奇怪，在风灾、旱灾、水涝多雨之时，人们不是直接祈求上帝息风止雨，而是向“土（社）”、“河”、“岳”等祈求。这说明在以帝为首的帝廷中，众神各有职守，帝臣可办理的，帝则不必恭亲。¹³总之，殷人认为天神上帝是一个自然神，统管一切自然现象，有命令风雨、为害或福佑人间的神威，还主宰一切人世间的万物，具有对商王和商王国的人事权能，所以殷人非常相信这个具有人格化和意志的上帝。

至于上帝是否为殷人信仰世界中的至上神，它与殷人的祖先神是否合一，这些问题，学界一直存在争议。学界的主流意见认为帝是殷人信仰世界中的至上神，它与殷人的祖先神是合一的。郭沫若认为殷人已有至上神的观念，起初称“帝”，后称“上帝”，殷周之际又称“天”。由卜辞看来可知殷人的至上神是有意志的一种人格神，上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年岁的丰啬，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都是由天所主宰。这个“上帝”或“天”同时又是殷人的祖宗神，便是至上神是殷民族自己的祖先，也就是卜辞中的“高祖夔”。殷人把自己的祖先移到天上，成为天上的至上神，这是殷人的独自的发明。¹⁴侯外庐进一步认为商人帝王宗教观是一元的，先王和“帝”都统一于对祖先神的崇拜之中；而周人的帝王观是二元的，先王之外又创造了上帝，上帝授命于先王，先王配上帝。¹⁵此说相当长的时间成为学界的主流，但仍然不断遇到有力的挑战。陈梦家就认为：殷人的崇拜可分为三类，一是天帝崇拜，二是自然崇拜，三是祖先崇拜。“殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一个以日月风雨为其臣工使者的帝廷。上帝之令风雨、降福祸是以天象示其恩威，而天象中风雨之调顺是为农业生产的条件。所以殷人的上帝虽也保佑战争，而其主要的实质是农业生产的神。先公先王可上宾于天，上帝对于时王可一降祸福，示诺否，但上帝与人王并无血缘关系。人王通过先公先王或其他诸神而向上帝求雨祈年，或祷告战役的胜利。”因此，“卜辞中尚无以上帝为其高祖的信念”¹⁶，上帝和人世间的先公先

13 王晖Wang Hui:《商周文化比较研究》Shangzhou wenhua bijiao yanjiu[Comparative Research of Shang and Zhou Cultures],(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House],2000), 36-37.

14 郭沫若Guo Moruo:《先秦天道观之进展》Xianqin tiandaogan zhi jinzhuan[Evolution of Natural Law in Pre-Qin Period],《中国古代社会研究》Zhongguo gudai shehui yanjiu[Research of Ancient Chinese Society],(石家庄Shijiazhuang:河北教育出版社Hebei jiaoyu chubanshe[Hebei Education Press],2000), 310-316.

15 侯外庐Hou Wailu:《我对中国社会史的研究》Wo dui Zhongguo shehuishi de yanjiu[My Research of Chinese Social History],《历史研究》Lishi yanjiu[Historical Research],1984年第3期。

16 陈梦家Chen Mengjia:《殷墟卜辞综述》Yinxu buci zongshu[Summary of Oracle Inscriptions from Yin Ruins],(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[Zhonghua Book Company],1988), 580、582.

王先祖先妣是不同的。陈梦家似乎只承认上帝在殷人自然神中的至上地位，并不承认其与殷人祖先神的关系。对此，任继愈主编的《中国哲学发展史》（先秦卷）表示赞同：“从《尚书》中的《商书》各篇看来，殷人往往是把天神和先王对举，说明他们的至上神和祖宗神不是一回事。”¹⁷晁福林也认为，“帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长”。“帝能支配诸种气象……这些完全是帝的主动行为，而不是人们祈祷的结果。人们可以通过卜问知道某个时间里帝是否令风令雨，但却不能对帝施加影响而让其改变气象。帝对诸种气象的支配有自己的规律，并不以人的意志为转移”，因此，他主帝“实质上是自然之天与人格化的神灵的混合体”¹⁸。朱凤瀚也认为，殷人的上帝虽有广泛全能，但并未达到拥有无限权威的程度，其虽然建立了一套以己为核心的，有秩序的天神系统，但并不能号令商人祖先神与商人所树立的自然神，诸神灵与上帝间的从属关系不明确，而且，上帝也非商人的保护神，但朱先生同时也指出殷人的上帝拥有特殊的为其他神灵所未有的权能，即对风、雨、雷等自然天象有控制权与使命权，此外，帝有随意降予商王国自然灾害与人事灾害的主动权。¹⁹晁、朱两先生都指出祖先神在殷人心目中与自己更为亲近，相应上帝则威严而遥远。胡厚宣通过对商代甲骨文的研究认为“殷代从武丁时就有了至神上帝的宗教信仰。在殷人心目中，这个至神上帝，主宰着大自然的风云雷雨，水涝干旱，决定着禾苗的生长，农产的收成。他处在天上，能降入城邑，作为灾害，因而辟建城邑，必先祈求上帝的许可。邻族来侵，殷人以为是帝令所为。出师征伐，必先卜帝是否授祐。帝虽在天，但能降人间以福祥灾疾，能直接护祐或作孽于殷王。帝甚至可以降下命令，指挥人间的一切。”正因为这样，商王举凡祀典政令，必须揣测着帝的意志去做。商人相信帝的权能极大，日月星辰风云雷雨等都供帝驱使。由于相信上帝，所以在甲骨卜辞中有很多关于帝与风云雷电，帝与农业收成，帝与城邑建筑，帝与方国征伐，帝能降人间以福祸，帝能保祐作害于殷王，帝可以发号施令等内容的记载。²⁰

从现有的甲骨文中看到，殷人对上天的称呼只称“帝”或“上帝”。“帝”字在甲骨文中是花蒂的象形，“帝”即“蒂”。蒂是果实的孕育和产生者，用此象征种族绵延不绝的本根。清末吴大澂《字说》云：“象花蒂之形……蒂落成果。即草木之所由生，枝叶之所由发，生物之始，与天合德，故帝足以配天，虞夏禘黄帝，禘其祖之所从出，故禘字从帝也。”²¹王国维、郭沫若、侯外庐等均在此说的基础上有自己的发挥。王国维认为“帝者，蒂也……但像花萼全形，未为审谛，故多于其首加一……以识其在人之

17 任继愈主编Ren Jiyu zhubian:《中国哲学发展史》(先秦卷) Zhongguo zhexue fazhanshi(xianqin juan)[Development History of Chinese Philosophy(Volume Pre-Qin)],(北京Beijing: 人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House],1983), 84.

18 晁福林Chao Fulin:《论殷代神权》Lun Yindai shenquan[On Theocracy of the Yin Dynasty],《中国社会科学》Zhongguo shehui kexue[Social Sciences in China]1990年第1期。

19 朱凤瀚Zhu Fenghan:《商周时期的天神崇拜》Shangzhou shiqi de tianshen chongbai[Deity Worship of Shang and Zhou Dynasties],《中国社会科学》Zhongguo shehui kexue[Social Sciences in China],1993年第4期。

20 胡厚宣Hu Houxuan:《殷墟卜辞中的上帝和王帝》Yinbuci zhong de shangde he wangdi[God and Emperor in Oracle Inscriptions of Yin Dynasty],《历史研究》Lishi yanjiu[Historical Research],1959年第10期。

21 吴大澂Wu Dacheng:《字说》Zi shuo[Interpreting Words],(台北Taipei,艺文印书馆初版Yiwen yinshuguan chuban[Yee Wen Publishing Company(First Edition)],1975), 2.

首。”²²郭沫若据此进一步引申，认为：“帝之兴必在渔猎牧畜已进展于农业种植以后，盖其所崇祀之生殖已由人身或动物性之物而转化为植物。古人固不知有所谓雄雌蕊，然观花落蒂存，蒂熟而为果，果多硕大无朋，人畜多以赖之为生。果复含子，子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙……天下之神奇更无有过于此者矣。此必至神者之所寄，故宇宙之真宰即以帝为尊号也。人王乃天帝之替代，而帝号遂通天人矣。”²³刘翔从仰韶文化遗址等史前陶文中找出一些认为是“帝”之初文的符号，提出“帝”字最主要的部分像植物的子房，认为这“无疑是当时华夏民族对植物崇拜的原始的文化心理的反映……华夏文明是在植物文化的历史背景下孳生发育的，华夏民族称谓本身，就保存着原始植物崇拜文化的信息。华、花二字在殷代卜辞里是同一个形体，便是佳证。至于本像花蒂之形的帝字，其最初语义蕴涵的意念，即是对植物的原始崇拜，也是不言而喻的。就植物而言，开花结果，生生不息，花蒂是其根本。植物花蒂的这种带根本性的神异力量，很自然会引起人类的重视和崇拜，进而成为自然界至尊神的化身。到了殷商时代，隐没了花蒂本义的帝字，已经成为表述人们意念里的自然界至尊神的尊称。”²⁴因此，他们又以“帝”作为祖先神的别称。当他们同时以“帝”或“上帝”称呼天神时，实际上就是把天神当作本宗族的本根，把祖先神与天神结合了起来。詹鄞鑫指出：“古音与帝相近的字，多有根基、原始等义，如蒂表示花的基，柢表示（植物的）根基，底表示房屋的根基，胎表示人之所由生，始表示氏族之发源。”“最原始的‘帝’跟蒂、柢、胎、始的意思大体相同。古代所谓黄帝、炎帝、帝喾、帝挚等称，很可能也是从始祖的意义而称为帝的。”“天有生育万物之功，故称为帝，也就是说，帝的语源义是生育万物，……语言中的帝是对天的别名，其意义是从生育万物的功能来说的。”²⁵其实，传统文献中不乏这样的意思，如《易·益卦》：“王用享于帝”，王弼注：“帝者，生物之王，兴益之宗。”《礼记·郊特性》“祭帝勿用也”郑玄的注说：“因其生育之功谓之帝。”

“帝”有一个孳乳字“締”，有第一个造出之意（后来演变为双音节词“缔造”），这样也就不难理解为何可以用花蒂来指称上帝，原来“帝”的初意即为宇宙万物的始祖，是宇宙万物的生殖之神，与西方把“God”视为造物主的意思很接近。姜广辉经过研究更进一步引申说：“炎帝、黄帝时代，这是一个缔结部落联盟的时代，炎帝、黄帝是当时的两个中心氏族，后来融合为一。在这样一种归‘根’结‘蒂’的大联盟中，主盟者便被尊为蒂，即‘帝’。及其死后，其继承者对他的祭祀，便称为‘悻祭’。帝、蒂、締、悻数字本为一系。而在文字创造之前，凡表‘根本’之义者，即发 di 音，如

22 王国维 Wang Guowei: 《观堂集林》第一册 Guantang jilin diyice [Guantang Jilin (Volume 1)] (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 1959), 283.

23 郭沫若 Guo Moruo: 《甲骨文研究》 Jiaguwen yanjiu [Research on Oracle Inscriptions], 《沫若文集》第十四卷 Moruo wenji di shisi juan [Collected Works of Guo Moruo (Volume 14)] (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House], 1963), 341-342.

24 刘翔 Liu Xiang: 《中国传统价值观念诠释学》 Zhongguo chuantong jiazhi guan quanshixue [Hermeneutics of Traditional Chinese Values] (上海 Shanghai: 三联书店 Sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company], 1996), 11.

25 詹鄞鑫 Zhan Yinxin: 《神灵与祭祀》 Shenling yu jisi [God and Sacrifice] (南京 Nanjing: 江苏古籍出版社 Jiangsu guji chubanshe [Jiangsu Classics Publishing House], 1992), 46-47.

氏、祗、底等，亦与‘帝’字音同义近，后来意义分化，在造字时以不同形符区别之。”²⁶张光直在经过研究甲骨卜辞指出：

卜辞中关于“帝”或“上帝”的记载颇多。“上帝”一名表示在商人的观念中帝的所在是“上”，但卜辞中决无把上帝和天空或抽象的天观念联系在一起 的证据。卜辞中的上帝是天地间与人间祸福的主宰——是农产收获、战争胜负、城市建造的成败，与殷王福祸的最上权威，而且有降饥、降谨、降洪水的本事。上帝又有其帝庭，其中有若干自然神为官，如日、月、风、雨；帝庭的官正笼统指称时，常以五为数。帝庭的官吏为帝所使，施行帝的意旨。殷王对帝有所请求时，决不直接祭祀于上帝，而以其廷正为祭祀的媒介。同时上帝可以由故世的先王所直接晋谒，称为“宾”；殷王祈丰年或祈天气时，诉其请求于先祖，先祖宾于上帝，乃转达人王的请求。事实上，卜辞中的上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限，而我觉得殷人的“帝”很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象。²⁷

由此可见，在殷商早期中国原始的祖先崇拜开始向高级宗教的“上帝信仰”迈出了一大步，但同时，其“帝”与祖先神的关系仍很模糊，还是处于比较初期的阶段。这种情况后来逐渐发生了变化。

甲骨卜辞表明，对人而言，帝神只是“一种强大而意向又不可捉摸的神灵……看不出具有理性，恣意降灾或降佑”²⁸。但是，“商人同时认为，帝有圣能，尊严至上，同他接近，只有人王才能可能。商代主要有先王，像高祖太乙、太宗太甲、中宗祖乙等死后都能升天，可以配帝。因而上帝称帝，人王死后也可以称帝。从武乙到帝乙，殷王对于死了的生父都以帝称”²⁹，因此在廩辛、康丁以后的卜辞中，便出现了对于死去的人王称“帝”的记录，逐渐地“帝”就有了至上神和人王两种含义，使“帝”成为把祖先神和自然神结合在一起的主神。“殷人以为先祖死后，可以配天，也能降下福祸，授佑、作孽于人间，几乎同天帝是一样的。所以天帝叫上帝，人王叫王帝，都称作帝，他们共同掌握着人间的一切。”³⁰“不过上帝和王帝，在殷人心目中，究竟也还有所不同。殷人以为上帝至上，有着无限尊严。它虽然掌握着人间的雨水和年收，以及方国的侵犯和征伐，但如果有所祷告，则只能向祖先为之，要先祖在帝左右转请上帝，而不能直接对上

26 姜广辉主编Jiang Guanghui zhubian:《中国经学思想史》第一卷Zhongguo Jingxue sixiangshi diyijuan[History of Chinese Confucian Thought(Volume 1)],(北京Beijing: 中国社会科学出版社Zhongguo shehuikexue chubanshe[China Social Sciences Press],2003), 75.

27 张光直Zhang Guangzhi:《中国青铜时代》Zhongguo qingtong shidai[Bronze Age of China],(北京Beijing: 三联书店 Sanlian shudian[SDX Joint Publishing Company],1999), 372.

28 朱凤瀚Zhu Fenghan:《商周时期的天神崇拜》Shangzhou shiqi de tianshen chongbai[Deity Worship of Shang and Zhou Dynasties],《中国社会科学》Zhongguo shehui kexue[Social Sciences in China],1993年第4期。

29 胡厚宣Hu Houxuan:《殷墟卜辞中的上帝和王帝》Yinbuci zhong de shangde he wangdi[God and Emperor in Oracle Inscriptions of Yin Dynasty],《历史研究》Lishi yanjiu[Historical Resrarch],1959年第10期。

30 胡厚宣、胡振宇Hu Houxuan,Hu Zhenyu:《殷商史》Yinshang shi[History of the Shang Dynasty],(上海Shanghai: 上海人民出版社Shanghai renmin chubanshe[Shanghai People's Publishing House],2003), 510.

帝有所祈求。这是上帝和王帝不同的地方。”³¹尽管殷人崇拜的上帝和祖先有所不同，但实际上都有着内在的联系，都是作为一种宗教信仰对至上神的崇拜，体现了殷代帝权的本质特征。如何认识这一点？实际上，“天上统一至上神的产生，是人间统一帝王出现的反映。没有人间统一的帝王，就永不会有天上统一的至上神。殷代这一社会意识形态的宗教信仰，应该是同阶级社会的经济基础相适应的”³²。殷人的上帝及其“帝廷”无疑是殷王及其朝廷的投影，上帝是殷王室的国家保护神，他的命令为殷王统治权提供了神圣的保证。³³

这样，在殷人的宗教信仰系统中，人并不直接向天神行祭，每有所求，必须通过祖神这个中介来实现。因此，商人对于先公先王的祭祀，其名目之多，次数之繁，供献之丰盛都非我们所能想象。殷人几乎天天轮流祭祀先公先王的宗教习惯，恐怕就与它们的这种中介作用有关。这表明，在殷人的观念中，祖神的地位十分突出，人直接面对祖神，而不向帝神负责，帝神与人之间也因此没有共同遵循的准则。之所以这样，乃是由于“在绝地天通之后，人不能直接和天神交通，必须祭祀祈求高祖。”³⁴就是说，被神化了的商代先公先王，是可以宾于帝或配于天的，换句话说，他们升到“上帝”左右，即在“帝所”以后，就获得了和上帝相仿的某些权力，上帝就是他们的祖先，如《诗经·商颂》“有娥方将，帝立子生商。”他们死后似后还会回天上当帝王，所以，商王死后都尊称为帝，这就导致了商王朝后期“巫王合一”³⁵和“政教合一”³⁶体制的形成。

王贵民对殷代祭祀活动进行了研究，发现武丁时代到帝乙、帝辛时代，晚商的两百多年间，祭祀有一个由繁到简的定型过程，并与宗法制度逐渐完备同步。他说：

基于社会经济基础的发展变化，晚商中期的思想文化，同样经历着一个有意义的变化过程。人们都认为商代神权统治最重，但是这时在浓重的迷信神权的氛围中，开始出现较为趋向现实的薄明晨曦。祭祀用人牲的数量显见减少了；由前期祀典重远祖的礼制，开始转变为厚祭近祖和父辈，开始末期进一步疏远重近亲、轻旁系重直系祭祀原则。同时，在祀典上也反映了自然神与

31 胡厚宣、胡振宇Hu Houxuan,Hu Zhenyu:《殷商史》Yinshang shi[History of the Shang Dynasty],(上海Shanghai:上海人民出版社Shanghai renmin chubanshe[Shanghai People's Publishing House],2003),517.

32 胡厚宣:Hu Houxuan:《殷墟卜辞中的上帝和王帝》Yinbuci zhong de shangde he wangdi[God and Emperor in Oracle Inscriptions of Yin Dynasty],《历史研究》Lishi yanjiu[Historical Research],1959年第9、10期。

33 吕大吉Lv Daji:《宗教学通论新编》下Zongjiaoxue tonglun xinbian xia[New Compilation of General Survey of Religious Studies(Volume 2)],(北京Beijing:中国社会科学出版社Zhongguo shehuixue chubanshe[China Social Sciences Press],1998),566.

34 陈来Chen Lai:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》Gudai zongjiao yu lunli——Rujia sixiang de genyuan[Ancient Religion and Ethics: the Root of Confucianism],(北京Beijing:三联书店Sanlian shudian[SDX Joint Publishing Company],1996),114.

35 许倬云Xu Zhuoyun:《西周史》(增订本)Xizhou shi(zengdingben)[History of Western Zhou Dynasty(Updated Edition)],(北京Beijing:三联书店Sanlian shudian[SDX Joint Publishing Company],2001),26.

36 杨阳Yang Yang:《王权的图腾化——政教合一与中国社会》Wangquan de tutenghua——Zhengjiaoheti yu Zhongguo shehui[The Totemization of Kingship: Political and Religious Unification and Chinese Society],(杭州Hangzhou:浙江人民出版社Zhejiang renmin chubanshe[Zhejiang People's Publishing House],2000),58.

祖先神地位的转化，从而确立了祖先崇拜的主导地位。直系继承法才从此起也完全确立，宗法制度进一步完善.....³⁷

甲骨文第一期即武丁时期，祭祀的自然神种类很多，到了第二期不少自然神的名称消失了，这可从祖庚、祖甲时期的卜辞中看出，如祖庚、祖甲时的卜辞出现了这样的辞例，即把帝字用来冠在父亲武丁之的前面，称之为帝丁；第三期廪辛、康丁时期，第四期武乙、文乙时期，自然神祭祀有所恢复，但已不象武丁时期之盛；到了第五期即帝乙、帝辛时期，卜辞中就完全见不到自然神了。有学者分析殷人把帝字用来冠在父亲武丁之的前面这一现象的意义说：“在此之前，商人把上帝看成是至高无上的自然神，而人只是处于神之下的世间的人。现在，却把死去的父王也尊为帝那样的神，也可以说是把先王神化，无异于把上帝和人之间的距离大大地缩短而连接了起来。商代人能够这样做，一方面当然是商王武丁，讨伐征服了众多的方国，开拓、商王朝的疆土，加之治理有方使得商王朝政治稳定、经济发展而国家富有兴旺。所以为后代所尊崇。另一方面也是商代人从武丁的所作所为以及商王朝的逐步强大看到了人的力量是巨大的，所以敢于把去世的先王武丁和上帝相提并论而尊称为帝丁。从崇拜意识发展演化来看，其中最关键的一点是看到了人的力量，从而也就降低了对于上帝的崇拜。在人类自我意识的发展史上，商代祖庚、祖甲称已去世的父王为帝，无疑是一大贡献。”³⁸

三、殷商神权与王权一体化

到了商代晚期，随着王权的扩充和强化，王总是“宾于帝”，这样还不如干脆把王神化得和帝一样，这样就逐渐形成了上帝—祖灵—时王三位一体的结构，共同主宰着天上人间，完成了神权与王权的一体化，形成了神道设教的政治思想体系。《尚书·盘庚》载商王“以常旧服，正法度”，就是用祖先即上帝的“旧服”（先王的法度），执行王命，就是执行祖先的法令，合天“帝”意；反之，倘若违抗王命，上帝就会“罚及尔身，弗可悔！”（《尚书·盘庚》），到那时就后悔也来不及了。所以，在卜辞中对死去的殷王统称“帝丁”、“帝乙”、“帝文武甲”等，王也就成了神，而且与上帝划等号。这种把祖先神与天神崇拜结合在一起的做法，在具体意义上有诸多局限，所以后来为周人所不取。但在抽象意义上，即赋予自然神以某种社会的属性这一点上，却对后来哲学史的发展有着深刻影响。后来儒家下学上达，尽人合天，天人合一的思想方式，可以说就发端于此。

商人神权与王权的一体化是有悠久的历史渊源的，在巫风浓郁的原始氏族社会中巫觋是所在氏族或部落出类拔萃的智者和知识拥有者，成为当时社会上最有地位和影响的群体。在氏族社会向国家的转变过程中，他们利用手握神权、政权的有利条件，变成

37 王贵民Wang Guimin:《晚商中期的历史地位》WanShang zhongqi de lishi diwei[Historical Status of Mid-Term of Late Shang Dynasty],《中国史研究》Zhongguoshi yanjiu[Journal of Chinese Historical Research],1983年第3期。

38 赵诚Zhao Cheng:《甲骨文与商代文化》Jiaguwen yu Shangdai wenhua[Oracle Inscription and Culture of the Shang Dynasty],(沈阳Shenyang:辽宁人民出版社Liaoning renmin chubanshe[Liaoning People's Publishing House],2000),46-47.

了早期国家的统治者，这在中外都不例外。“绝地天通”的事件就是一个标志性转变。有关“绝地天通”的传说最早见于《尚书·吕刑》，是以周穆王之口讲述出来的：“若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民。罔不寇贼鸱义，奸宄夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑。惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓刵椽黥。越兹丽刑，并制罔差，有辞。民兴胥渐，泯泯焚焚，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香，德刑发闻，惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重黎，绝地天通，罔有降格。”伪孔传：“重即羲，黎即和。尧命羲和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序，是谓绝地天通。言天神无有降地，地祇不至于天，明不相干。”《国语·楚语下》说的更详细：

（楚）昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓‘重、黎实使天地不通’者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。……少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫（人）人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”

意思是说在早期人人祭祀鬼神，家家都有巫史，人们都可以自为巫史与鬼神交通，可以直接向鬼神求佑祈福，到了颛顼时代便把这种沟通上天与人间的宗教信仰权力交给巫觋阶层垄断起来，而巫觋又受帝王的控制，为帝王服务，同时严禁普通百姓自作巫史直接与鬼神沟通，这就形成了最早的巫政合一的专制型国家形态。张光直根据“绝地天通”的传说故事指出：“它为我们认识巫觋文化在古代中国政治中的核心地位提供了关键的启示。……古代，任何人都可借助巫的帮助与天相通，自天地交通断绝之后，只有控制着沟通手段的人，才握有统治的知识，即权力。于是，巫便成了每个宫廷中必不可少的成员。事实上，研究古代中国的学者都认为：帝王自己就是众巫的首领。”³⁹

《国语·楚语下》继续说颛顼之后“三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商。故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。”商代就是这样一个典型的“民神不杂”、祭祀上帝鬼神的权力高度集中的社会，事奉鬼神是商王的主要任务，而这项任务的完成主要通过频繁的祭祀好甲骨占卜的方式来实现，其目的就是加强商王与鬼神的沟通，祈望诸神为商王朝赐授福佑和提供保护，力图在诸神的名义下治国理政，保持殷商王朝政权的合法性与权威性。

在商代占卜并不是所有人都能够做的事，为此还有一批专门从事决断吉凶的人才，这就是巫、卜、史、祝。《国语·楚语》中说：“民神杂糅……家有巫史。”《说文解字》曰：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也……覡，能斋肃神明者，在男曰覡，在女曰巫。”《周礼·春官·司巫》曰：“司巫掌群巫之政令：若国大旱，则帅巫而舞雩；国有大

39 张光直Zhang Guangzhi:《美术、神话与祭祀——通往古代中国政治权威的途径》Meishu,Shenhua yu Jisi——tongwang gudai Zhongguo zhengzhi quanwei de tujing[Arts,Myth and Sacrifice: The Path to Political Authority in Ancient China],(沈阳Shenyang: 辽宁教育出版社Liaoning jiaoyu chubanshe[Liaoning Education Press],2002), 29.

灾·则帅巫而造巫恒。”司马迁在《报任少卿书》中说：“仆之先人，文史、星历，近乎卜祝之间。”巫、卜、史、祝是专业祭祀阶层，是中国最早的知识分子。他们具有天文、历史等知识，能够预测吉凶、祈祷神灵，沟通天地人。从后世文献记载来看，夏禹即可能是一巫师，并兼人王。史籍上有关于“禹步的传说”：《尸子》云：“古时龙门未辟，吕梁未凿，……禹是疏河决江，十年未阨（《太平御览·皇王部》引作“窥”——引者注）其家，手不爪，胚不毛，生偏枯之疾，步不相过，人曰禹步。”西汉扬雄《法言·重黎》云：“巫步多禹”。李轨注曰：“姒氏禹也，治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。”《帝王世纪》云：“故世传禹病偏枯，足不相过，至今巫称禹步是也。”道教《洞神八帝元变经·禹步致灵》曰：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，……届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”张光直研究后也认为：“如夏禹有所谓‘禹步’，是后代巫师特有的步态。”⁴⁰又《国语·鲁语下》云：“昔禹致群神于会稽之山。”禹能使诸神会聚，必非凡人。可见，大禹与古巫有密切的关系。夏后启也是一个能够与神交通的巫师，《太平御览》卷八十二：“昔夏后启筮，乘龙以登于天，占于皋陶，皋陶曰：吉而必同，与神交通。”《山海经·海外西经》：“大乐之野，夏后启于此舞《九代》，乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。”这样看来，夏后启也是一个可以与神交通的巫觋类人物。《山海经·海外西经》载：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”《墨子·明鬼》篇中则一再称禹、汤等圣王能率天下百姓敬事鬼神，故鬼神以天下赏之。这些都说明早期的人王同时也是宗教领袖。所以，李宗侗认为在上古时代“君及官吏皆出自巫”⁴¹。李安宅就曾精辟地指出：原始时代的宗教职业者，凭着自己的机巧，“由私巫变成公巫。及为公巫，便是俨然成了当地的领袖。领袖的权威越大，于是变为酋长，变为帝王——酋长帝王之起源在此。”⁴²

通过对古代文献记载的分析可以看出，夏王朝的建立者禹可能本身就是一个“巫”，商王朝的开国者汤或许也是出身于“巫”。《吕氏春秋·季秋纪·顺民》载：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林……于是翦其发，磨其手，以为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至。”同样的故事也在《淮南子·主术训》中有记载，“汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，四海之云凑，千里之雨至”。《尸子·君治》也有记载说：“汤之救旱也，乘素车白马，著布衣，婴白茅，以身为牲，祷于桑林之野”。《墨子·兼爱下》、《文选·思玄赋》李注、《太平御览》卷八十二引《帝王世纪》等等文献当中，均有关于这段故事的记载。从这些记载可以看出，身为国王的汤，要给

40 张光直Zhang Guangzhi:《美术、神话与祭祀——通往古代中国政治权威的途径》Meishu,Shenhua yu Jisi——tongwang gudai Zhongguo zhengzhi quanwei de tujing[Arts,Myth and Sacrifice: The Path to Political Authority in Ancient China],(沈阳Shenyang: 辽宁教育出版社Liaoning jiaoyu chubanshe[Liaoning Education Press],2002), 29.

41 李宗侗Li Zongdong:《中国古代社会史》Zhongguo gudai shehuishi[History of Ancient Chinese Society],(台北Taipei: 华刚出版社Huagang chubanshe[Hua Gang Press],1954), 535.

42 李安宅Li Anzhai:《巫术的分析》Wushu de fenxi[Analysis of Witchcraft],(成都Chengdu: 四川人民出版社Sichuan renmin chubanshe[Sichuan People's Publishing House],1991), 10.

长期的旱灾承担责任，以自己为牺牲，献祭给上帝祈雨，说明这时的商王是人与神之间的中介。

从殷墟甲骨文卜辞中常有王亲自卜问的记载看，汤以下的历代商王均保留了“巫”的传统，“王兼为巫之所事，是王亦巫也”⁴³。卜辞中频繁出现“王占曰”的习用语，说明殷王是政权的最高代表，同时也是宗教的最高祭师，凡重要宗教仪式都由殷王主持。陈梦家经过研究卜辞指出：“因为卜辞是商王室的卜辞，所以占卜的内容是以时王为中心的。从其对某些事类占卜的频繁，可以反映时王的愿望是：国境的安全，年成的丰足，王的逸乐，对于祖先和自然的崇拜。”⁴⁴正是在这个意义上，他强调：“卜辞也应属于王室的文书记录，是殷代的王家档案。”⁴⁵又据王晖教授考察甲骨卜辞中所祭祀的过去时代的大臣有伊尹、咸戊、黄尹、蔑、旨干、巫、伊奭、黄奭等等，甚至还有“东巫”（《合集》5662）、“北巫”（《合集》34140、34157）。而且卜辞中也有伊尹的宗位“伊示”（《合集》32847、32848）、黄尹的宗位“黄示”（《合集》6354反）。《楚辞·天问》谓伊尹“何卒官汤，尊食宗绪”，正与卜辞中的记载相合。最值得注意的是，伊氏家族的族长在殷代世世受祭，有十九代均入王室宗庙受祭：“丁巳卜，侑于十位伊又九”（《合集》32786，粹编194同）。伊尹族盖世袭尹职，故有十九代入商王室受祭。这一方面是伊氏家族的荣宠，则另一方面也说明商王用祭祀的权力牢牢地控制着伊氏家族为商王室效力。而且，在商代王权高度集中的情况下，王室之外的大臣只能由商王祭祀其祖，而自己无权去祭祀。这种情况由下条卜辞可见：“贞，唵黄多子出牛，侑于黄尹”（《合集》3255正）。“黄多子”是黄尹氏族的众族长。黄氏众族长出牛而在殷王室祭祀黄尹，可见这些族长是无权祭祀黄尹的。⁴⁶其实这种情况在《尚书·盘庚中》中早有反映：

子念我先神后之劳尔先，子丕克羞尔，用怀尔然。失于政，陈于兹，高后丕乃崇降罪疾曰：“曷虐朕民？”汝万民乃不生，暨予一人猷同心，先后丕降与汝罪疾。曰：“曷不暨朕幼孙有比？”故故有爽德，自上其罚汝，汝罔能迪。古我先后，既劳乃祖乃父，汝共作我畜民，汝有戕在乃心，我先后馁乃祖乃父，乃祖乃父乃断弃汝，不救乃死。兹予有乱政同位，具乃贝玉。乃祖乃父丕乃告我高后曰：“作丕刑于朕孙！”迪高后，丕乃崇降弗祥。

从中可知：商王在祭祀上帝及先公先王时也要去世的过去时代的重要辅政大臣来陪祀，“兹予大享于先王，尔祖其从与享之”，即在殷王大祭先王时，群臣的先祖跟着一起享祭。这说明商代祭祀权是绝对集中在商王室手中的。

43 陈梦家Chen Mengjia:《商代的神话与巫术》Shangdai de shenhua yu wushu[The Mythology and Witchcraft of the Shang Dynasty],《燕京学报》Yanjing xuebao[Journal of Yanjing],1936年第20期,第535页。

44 陈梦家Chen Mengjia:《殷墟卜辞综述》Yinxu buci zongshu[Summary of Oracle Inscriptions from Yin Ruins],(北京Beijing: 科学出版社Kexue chubanshe[China Science Publishing],1956), 43.

45 陈梦家Chen Mengjia:《殷墟卜辞综述》Yinxu buci zongshu[Summary of Oracle Inscriptions from Yin Ruins],(北京Beijing: 科学出版社Kexue chubanshe[China Science Publishing],1956), 46.

46 王晖Wang Hui:《商周文化比较研究》Shangzhou wenhua bijiao yanjiu[Comparative Research of Shang and Zhou Cultures],(北京Beijing: 人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House],2000), 39-40.

在商代，商王之下的王室官吏大多也具有巫的本事，而商代有名的大巫大多同时也是商王朝的高官。如果仔细区分起来可以分成专职的和兼职的。专职的巫是指专门从事请神、降神的神职人员，地位要低于王室的官吏，但他们是商代巫的主体。《尚书·君奭》周公说：“我闻在昔成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲，时则有若保衡。在太戊，时则有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸又王家。在祖乙，时则有若巫贤。在武丁时，则有若甘盘，率惟兹有陈，保又有殷……”这里提到的七个商代名臣——伊尹、保衡、伊陟、臣扈、巫咸、巫贤、甘盘，其中至少伊陟、巫咸和巫贤三个都是“巫”⁴⁷。他们就是当时在朝的大巫，上能“格于皇天”、“格于上帝”，下能“又王家”、“保又有殷”，与著名的伊尹列在一起，在王室中的重要性是显而易见的，都是位极人臣的人物，所以后世称他们为相。《尚书·咸义序》：“伊陟相太戊，亳有祥，桑谷共生于朝，伊陟赞于巫咸，作《咸义》四篇。”《史记·殷本纪》整合了上面二说：“帝太戊立伊陟为相。亳有祥桑谷共生于朝，一暮大拱。帝太戊惧，问伊陟。伊陟曰：‘臣闻妖不胜德，帝之政其有阙与？帝其修德。’太戊从之，而祥桑枯死而去。伊陟赞言于巫咸。巫咸治王家有成，作咸艾，作太戊。……帝祖乙立，殷复兴，巫贤任职。”《史记·封禅书》：“伊陟赞巫咸，巫咸之兴自此始。”说明巫氏世代相于殷王室，具有很高的社会地位，享有很大的政治特权，出入王家，以卜筮参与军机决策。

商汤逝世后，伊尹辅佐他的后代，直至商汤的孙子太甲为商王时，太甲暴虐乱德。三年以后，伊尹把太甲放逐到桐宫，亲自摄政，接受诸侯的朝拜。帝太甲在桐工住了三年后，悔过自责，改恶从善，于是伊尹把太甲接出来，还政给他，自己告老还乡。太甲返位后，发扬商汤的德政，勤俭爱民，史诸侯归附，社会安宁。这一记载更表明神权在商代所得到的尊崇。据陈梦家研究，甲骨文中“尹”的意思是巫师之长。“卜辞中常有王卜王贞之辞，乃是王亲自卜问，或卜风雨或卜祭祀征伐田游。……王兼为巫之所事，是王亦巫也。”⁴⁸因此，他总结道：“由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”⁴⁹张光直说：“既然巫是智者圣者，巫便应当是有通天地本事的统治者的通称。巫咸、巫贤、巫彭固然是巫，殷商王室的人可能都是巫，或者至少都有巫的本事。”“到了殷商时代，巫师与王室的结合已趋完备。巫师主要的职务应当还是贯通天地，但天地的贯通是只有王室才独占的权利，……”最后，他总结说：“……神鬼是有先知的，……生人对神鬼这种智能是力求获得的。……掌握有这种智能的人便有政治的权力。因此在商代巫政是密切结合的。”⁵⁰这种说法很有道理。总之，以巫师为代表的宗教集团在殷商政治生活中占据十分重要的地位，而王者往往也是大巫。商王不仅是政

47 童恩正Tong Enzheng:《中国古代的巫》Zhongguo gudai de Wu[Wizards in Ancient China],《中国社会科学》Zhongguo shehui kexue[Social Sciences in China],1995年·第5期。

48 陈梦家Chen Mengjia:《商代的神话与巫术》Shangdai de shenhua yu wushu[The Mythology and Witchcraft of the Shang Dynasty],《燕京学报》Yanjing xuebao[Journal of Yanjing],1936年第20期·第535页。

49 陈梦家Chen Mengjia:《殷墟卜辞综述》Yinxu buci zongshu[Summary of Oracle Inscriptions from Yin Ruins],(北京Beijing: 科学出版社Kexue chubanshe[China Science Publishing],1956), 562.

50 张光直Zhang Guangzhi:《商代的巫与巫术》Shangdai de wu yu wushu[Wizard and Witchcraft of the Shang Dynasty],《中国青铜时代》Zhongguo qingtong shidai[Bronze Age of China],(北京Beijing: 三联书店Sanlian shudian[SDX Joint Publishing Company],1999), 257、261、279.

治首领，而且也是宗教领袖。商代政治的特征，即在于神权与王权合一，祭政合一，政治领袖与宗教领袖合一。

商代中前期，大巫位高职尊，他们可与商王比肩，在祭祀程序中，他们是仅次于商王的领导者；在现实政治结构中，他们是一人之下万人之上的统治者。这对商王王权是一个很大的威胁。为了打击大巫的政治势力，商王逐渐直接控制宗教祭祀，身兼大巫之职。到了殷商末代，从甲骨卜辞看，商王权力膨胀，大小政令，多由己出，巫在宗教祭祀中的领导地位，逐渐为政治领袖同时身兼大巫的商王所取代。说明王权与神权的统一出现了矛盾，王权是逐渐加强的，而神权则逐步衰落。据《史记·殷本纪》载：

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。为革囊，盛血，印而射之，命曰“射天”。武乙猎于河渭之间，暴雷，武乙震死。

武乙自己做了个偶人称为天神，跟它下棋赌输赢，让旁人替它下子。如果天神输了，就侮辱它。又制作了一个皮革的囊袋，里面盛满血，仰天射它，说这是“射天”。这就大大地侮辱了天神，结果最后被雷击而死。末代纣王更是“郊社不修，宗庙不享，作奇技淫巧以悦妇人”（《尚书·泰誓下》），“昏弃厥肆，祀弗答”（《尚书·牧誓》），“纣夷处，不用事上帝鬼神，祸厥先神禋不祀，乃曰吾民有命”（《墨子》引《太誓》），《史记·殷本纪》说他“慢于鬼神”，《龟策列传》亦说他“杀人六畜，以韦为囊。囊盛其血，与人县而射之，与天帝争强。”可见纣王生活荒淫，侮辱鬼神，天帝争强，荒废祭祀，还自恃天命在握，最后导致败亡。

杨幼炯概括殷商时代政治之特征：一方为神权政治，他方为强权政治。君主之权大，而诸侯之势衰⁵¹。在殷代，商王有绝对的权威。甲骨卜辞所反映的商代社会生活，始终是围绕商王展开的。这种绝对权威集中体现在商王自称“余一人”的称谓上面。传统文献中有许多记载，如《尚书·汤誓》：“尔尚辅予一人，致天之罚，予其大赉汝！”《国语·周语上》：引《汤誓》曰：“余一人有罪，无以万夫；万夫有罪，在余一人。”《尚书·盘庚上》中出现“予一人”就近二十起，典型的如：“邦之不藏，唯予一人有佚罚”，“各长于厥居，勉出乃力，听予一人之作猷。”“汝万民乃不生生，暨予一人猷同心。”“尔无共怒，协比谗言予一人。”甲骨文当中也有记载：“余一人亡祸？”“绥余一人”。《英国所藏甲骨集》第1923条卜辞云：“癸丑卜，王曰贞：翌甲寅乞酹自甲至于后，余一人亡祸？兹一品祀。在九月。雩示癸壹彘。”有学者指出：说其祸被认为是集于余一人即王之身上的，这正说明殷王统治的世界是由王一人来体现的。⁵²“余一人”或“予一人”的自称表示商王是万民中的第一人，具有至高无上的权力。正如有学

51 杨幼炯Yang Youjiong:《中国政治思想史》Zhongguo zhengzhi sixiangshi[History of Chinese Political Thought],(上海 Shanghai: 上海书店Shanghai shudian[Shanghai Bookstore],1984), 23.

52 伊藤道治Ito Daoji:《王权与祭祀》Wanguan yu jisi[Kindship and Sacrifice],载中国社会科学院历史研究所编《华夏文明与传世藏书—中国国际汉学研讨会论文集》Huaxia wenming yu chuanshi cangshu Zhongguo guoji Hanxue yantaohui lunwenji[Sinic Civilization and libraries: Proceedings of China International Seminar on Sinology],中国社会科学出版社Zhongguo shehuikexue chubanshe[China Social Sciences Press],1996年。

者所说：“‘余一人’者，以天下之大，四海之内，唯天子为至高无上，惟我独尊。这便充分代表了这种专制暴君的独裁口吻。这种专制暴君‘余一人’，不但由经籍金文观之，周代已经普遍使用，而从甲骨文和《商书》看来，在殷盘庚、武丁甚或商汤时即已行之。”⁵³“这些记载表明，初始意义上的专制王权观念，确已在殷人的思想意识中有了明晰的表现与反映。尽管这种意识与商现实政治生活中的专制只是初步的，但‘余一人’观念的提出，毕竟标示出一个事实，即商代的君王，是大权独揽、高高在上的，同时也是孤独、独立的”⁵⁴。这种权力并非仅仅停留在观念上，而是实际去做，最突出的莫如掌握对人的生杀予夺之权。不仅如此，为了将“上帝”掌握在统治者手中，他们还垄断了和上帝沟通的权利，既把世俗权力的集中于一己之身，也是群巫和祭司之长，是神与人的中介。王权包含着神权，神权为王权的体现。换句话说，自称“余一人”的殷王之所以拥有至高无上的政治权力，在当时人们看来，是由于殷王具有超乎他人的宗教权力。而这种宗教权力又是政治权力反映。“所谓宗教信仰和天神崇拜，都是一种意识形态，它是社会历史实际生活幻想式的反映。结合着社会上专制人王的出现，全能上帝的崇拜因而产生。天上皇帝的出现，是与地上皇帝的产生相适应的。没有统一的地上皇帝，就永不会有天上的统一的至上神。天上至上神的统一，只不过是统一的东方暴君的副本而已。因而这个全能的上帝，天上的至上神，始终是为王服务的，它成了地上皇帝统治人民的有利工具。只有人王才能配天，才能和上帝接近。因而上帝叫帝，人王也可以叫帝。上帝主宰着自然和人间的一切，人王也就天生地掌握着人世的一切，而可以残暴地为所欲为。”⁵⁵人们认为，现王与先王和上帝的血缘关系最为亲近，只有王最了解神灵的心愿，神灵也最信任国王。反映在宗教活动中，殷王不厌其烦地从事各种各样的祭神活动，从事政务前往往要占卜，求得神灵的允诺和保护。殷王的政治行为被看成是受神灵之命，所谓“予迓续乃命于天”（《尚书·盘庚》）正是此一心态的活生生的体现。在这种情况下，国王不但能控制臣民的躯体和行为，而且可以介入人们心灵深处，控制人们的灵魂。因而，神权政治同时也是一种无所不及、无时不在的极端专制统治。这样，殷代统治者就完成了殷商国家对大一统意识形态的理论诉求。正如恩格斯所说：“没有统一君主就不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一东方专制君主的反映。”⁵⁶殷商神权与王权的结合、至上神与极端专制的结合在中国历史上是比较典型的，对后来中国式的“政教合一”、君主专制有重要影响，值得我们深入研究。

53 胡厚宣Hu Houxuan:《释“余一人”》Shi “yuyiren” [Explaintion of “Alone Me”],《历史研究》Lishi yanjiu[Historical Research],1957年第1期。

54 张广志、李学功Zhang Guangzhi,Li Xuegong:《三代社会形态——中国无奴隶社会发展阶段研究》Sandai shehui xingtai——Zhongguo wu nuli shehui fazhan jieduan yanjiu[Social Formation of Xia,Shang,Zhou: Research of Development stage of Chinese Non-Slave Society],(西安Xian: 陕西师范大学出版社Shanxi shifan daxue chubanshe[Shaanxi Normal University General Publishing House],2001), 177-178.

55 胡厚宣、胡振宇Hu Houxuan,Hu Zhenyu:《殷商史》Yinshang shi[History of the Shang Dynasty],(上海Shanghai: 上海人民出版社Shanghai renmin chubanshe[Shanghai People’s Publishing House],2003), 488.

56 《马克思恩格斯全集》第27卷Makesi Engesi quanji di ershiqi juan[The Complete Works of Marx and Engels,Volume 27],(北京Beijing: 人民出版社Renmin chubanshe[People’s Publishing House], 1972), 65.

The English Title:

The concept of religious authority and power of the monarch in Shang Dynasty

HAN Xing, Professor, majoring in ideological history, Renmin University of China, No. 59 Fusheng Street, Changyang Town, Fangshan District, Beijing. Postal code: 102488. Email: lthanxing@163.com

Abstract: The Shang Dynasty people practiced theocentrism, Valuing Sacrifices and serving ghosts, and everything had to be predicted through divination. There are many deities in the Shang Dynasty, including three major systems: heavenly gods, earthly spirits, and human ghosts. Di has the greatest authority and is the ruler of nature. He has the characteristics of being extraordinary, not being influenced by human will, and is the supreme god in the belief world of the Shang Dynasty people. He is integrated with the ancestors of the Shang kings. The original meaning of Di was the ancestor and the god of reproduction of all things in the universe, which was very similar to the Western concept of 'God' as the creator. In the religious belief system of the Shang Dynasty, people did not directly offer sacrifices to the heavenly gods, and every request must be achieved through the intermediary of the ancestral ghosts. After the death of the Shang kings, they were all honored as Di, which led to the formation of the "combination of sorcerers and kings" and the "the unification of politics and religion" system in the late Shang Dynasty. In the late Shang Dynasty, a trinity structure of Di, Ancestral Spirit, and Kings was formed, which dominated the heavens and earth jointly, completed the integration of theocracy and kingship, and the combination of supreme god and extreme authoritarianism, formed a political ideological system of Religious indoctrination, had an important impact on later Chinese history and is worthy of our in-depth study.

Key words: Shang Dynasty, religious authority, power of the monarch, political and religious unification

(本文编辑: 田野)