



商代的帝与一神教的起源



徐义华

(中国社会科学院历史研究所)

壹 商代的帝

商代的神灵大体可以分为三类,即最高神的上帝、自然神和祖先神^①。

商代的自然神以社神、山神和河神等为主,这些神灵都在一定地域内发挥作用,其权能受空间上的限制;商代的祖先神包括商王祖先、贵族祖先和国家旧臣等,这些神灵属于各自的族姓,其归属有严格的族群性。

商代上帝具有无上的权能,并有一个由自然神和祖先神组成的下属组织,俨然人间政权在天界的翻版,上帝的权能名义上是无上的,实际的实施和执行则更多由其下属的神灵完成。受自然神的地域属性和祖先神的族群属性的影响,上帝的权能实际也限定在一定范围内。

在商人的心目中,帝不仅与人与自然相关联,而且与社会及国家相联系,帝一方面具有多种权能,可以掌控自然现象,也可以影响社会运行;另一方面帝成为人、物和社会的合理性的来源和依据,成为人类一切的来源。

一、上帝的权能

首先,我们分析帝的具体职能。就其具体职能可以分为自然权能和社会权能两个方面。

(一) 上帝的自然权能

帝的自然权能主要是影响雨、雷、电、风等自然现象,其中有些因素涉及到丰收、或者以这些因素作为对人类行为的回应,其中也包含有社会权能的因子。

帝可以控制雨:

“今二月帝不令雨。”

《合集》14134

“乙卯卜,帝佳其雨。”

《合集》40393

在这里,是由帝发布命令下雨或不下雨。

帝可以控制云:

“贞燎于帝云。”

《合集》14227

在这里帝字在云前表示一种属格,“帝云”即帝之云,表明云在帝的占有和控制之下。

帝可以控制雷:

“癸未卜,争,贞生一月帝其弘令雷。”

“贞生一月帝不其弘令雷。”《合集》14128

正帝可以控制雹:

“丁丑卜,争,贞不雹,帝佳其。”

“丁丑卜,争,贞不雹,帝不佳。”《合集》14156

帝可以控制风:

“贞翌癸卯帝其令风。”

“翌癸卯帝不令风。夕雾。”《合集》672

“翌己其令风不。”

《合集》21320

是上帝命令刮风或不刮风。

上帝可以影响风、雨、雷电、云、雹等自然现象。

在商人的心目中,上帝是自然因素的掌控者。

(二) 上帝的社会权能

上帝具有影响社会运行的权力,其实施社会影响权能的方式有两种,一种是通过控制自然现象影响人类社会,二是通过直接控制人间力量影响社会运行。

1. 通过自然因素对社会施以影响

(1) 帝令雨足年、帝令足雨:

“帝令雨足。”

《合集》14141

是卜问是否有充足的降雨,这类关于降雨的占卜的焦点不在于雨本身,而在于雨是否能够满足农业生产的需要。这一点,在下面的卜辞中表现得尤为明显:

“贞帝令雨弗其足年。”

“帝令雨足年。” 《合集》10139

“……壳……上甲……勿鼻,不雨,帝受我年。二月。” 《合集》9731 正

“年”是指收成的意思,雨的占卜是为了祈求丰年,这种求雨与年也大多是向帝祈求的

(2) 帝降旱

与帝是否给予雨相关联的,是帝是否降下旱灾:

“口丑卜,贞不雨,帝佳旱我。” 《合集》10164

“贞帝不我旱。” 《合集》10175 正

“庚戌卜,贞帝其降旱。” 《合集》10168

“旱”是与农业生产直接相关的因素,上帝通过控制降雨造成人间的涝或旱,最终对农业收成造成影响,达到影响人间的目的。

(3) 帝灾年

“贞佳帝𠄎我年。二月。”

“贞不佳帝𠄎我年。(正)” 《合集》10124 正反

“口寅(卜),……帝弗𠄎年” 《怀特》85

这些卜辞是对上帝直接妨害农业收成进行的占卜。其中并没有表明上帝会以何种形式影响收成,但从上引卜辞可以看出,上帝应该也是利用掌握的操控风、雨等自然因素对农业生产施加影响。

2. 帝直接参与社会事务

(1) 帝保佑或为祸人间建设城邑的活动:

“戌卜,壳,贞我𠄎邑,帝(若)。” 《合集》14202

“贞王𠄎邑,帝若。” 《合集》14203

以上卜辞是商王朝建设城邑,询问是否受到帝的护佑。甲骨文中也有在某具体地点建设城邑的卜问:

“己卯卜,争,贞王𠄎邑,帝若。我从之唐。”

“……(王𠄎)邑,帝弗若。” 《合集》14200 正

“贞𠄎大邑于唐土。” 《英藏》1105 正

即是否在唐地建邑的占卜。若城邑的建设或者不符合帝的意旨,或人间有事惹怒帝,帝还可能会对城邑进行破坏:

“丙辰卜,壳,贞帝佳其终兹邑。”

“贞帝弗终兹邑。”

“贞帝佳其终兹邑。”

“贞帝弗终兹邑。” 《合集》14209 正

于省吾认为:“终字应训为终止或终绝……帝佳其终兹邑和帝弗终兹邑,是就上帝是否终绝兹邑言之。②”甲骨文中还有:

“戊戌卜,争,贞帝𠄎兹邑。”

“贞帝弗𠄎兹邑。” 《合集》14211 正

“贞帝𠄎唐邑。”

“贞帝弗𠄎唐邑。” 《合集》14208 正

“𠄎”字,饶宗颐谓:“此从矢从易,《说文》:‘锡,伤也;从矢,易声。’故知𠄎即锡字,‘帝锡兹邑’者,谓天命降灾伤害于兹邑也。”

甲骨文还有:

“𠄎帝宅洒。” 《合集》14249

似乎也是关于向帝卜问在洒进行建筑施工的记载。

城邑在建成之后,上帝依然可以对其施加影响:

“口帝𠄎…降兹邑。” 《英藏》1141

即是卜问帝是否会给某城邑降下祸患。甲骨文还有:

“癸巳卜,宾,帝毋其既入邑摧。”

《合集》9733 正

于省吾释“摧”,“指摧毁性灾害而言”④,即帝降临给城邑带来灾难。

(2) 帝影响人间的战争进程

甲骨文中常有卜辞帝是否会保佑商王朝进行的战争:

“贞勿伐舌,帝不我其受又。” 《合集》6272

“甲辰卜,争,贞我伐马方,帝受我又。一月。”

《合集》6664 正

“壬寅卜,争,贞今春王伐𠄎方,受有又。十三月。”

“口午卜,壳,贞王伐𠄎,帝受我又。口月。”

《合集》6543

这些卜辞皆是占卜是否会保佑商人在战争中取得胜利,可见战争的进程与结果要受到帝的影响和支配。帝对具体的战争中的具体事项如将领的选择等也进行干预:

“贞王比𠄎伐巴,帝受又。”

“贞王勿比𠄎伐巴。” 《合集》6474

在这条卜辞中,“王比𠄎伐巴”与“王勿比𠄎伐巴”对贞,显然此次占问的焦点是是否“比𠄎”的问题,即是否任用𠄎为将领的问题。这种任将还有一定的仪式,甲骨文中还有:

“贞𠄎𠄎册,王𠄎,帝若。”

“贞王勿比𠄎,帝若。” 《合集》7407 正乙

于省吾先生说:“武丁时卜辞,于征伐方国,每

先叙‘沚戠再册’……再称古今字。册经典通用策。再册之义旧无释。按称谓述说也,册谓册命也……振旅出征,必有册命。沚戠为武丁时主册命之臣,故征伐方国,沚戠必先称述册命也。^⑤有的学者认为这是选将时的一种仪式^⑥。当然,也有另一种可能,即这是向上帝报告敌人罪行以求上帝保佑的典册。

不仅战争的筹备向上帝报告,战争中的具体战役或战斗安排也向上帝卜问:

“丙辰卜,争,贞沚戠启,王比,帝若,受我又。”

“贞沚戠启,王勿比,帝弗若,不我其受又。”

《合集》7440 正

于省吾谓:“古代出征往往称前军为启……甲骨文的征伐方国,往往用联盟方国的将领率军在前,而商王或妇好则比次在后以督阵,因而称前军为启。^⑦”那么此辞就是在占卜是否由沚戠为先头部队或率先进攻敌人。

有时,商与周边方国之间的战争,会被认为是帝给商王朝的惩罚:

“方戠征,佳帝令乍我祸” 《英藏》1133 正

商人在寻找与方国发生冲突的原因时,将战事的起源归因于上帝。

商王在进行边境巡行威慑四方的准军事行动时,也询问上帝的意见:

“口午卜,壳贞今春王沚方,帝受我(又)。”

《合集》6737

“口(卜),口(贞):今春王沚方,帝(受)我又。”

《合集》6736

“沚”或作“𠂔”形,关于此字,或释作“循”,说“循即巡,《左》莊二十一年传‘巡者循也’循巡古通。^⑧”“循方”、即是商王巡视方国。商王的这种巡视方国,并不是单纯的视察,而是带有武力震慑的意思,“沚”常与征伐联系在一起:

“庚申卜,壳贞今春王沚伐土方。”《合集》6399

“贞多……不其沚伐舌方。” 《合集》62809

“沚方”当是以武力为后盾,对王朝周边的方国进行的巡视威慑活动。进行此类活动时,也要询问上帝的意旨:

“王循方,帝召王。”

“王沚方,帝召王。”

“贞帝弗其(召王)。” 《合集》6734

“召”字,徐中舒谓:“召当读如绍或诏,《尔雅·释詁》:‘诏,相、亮、左右,相导也’《史记·鲁仲连传·

集解》引郭璞云:‘绍,相佑助者也’,诏,绍并有辅导佑助之意。^⑨”即是占卜巡视方国时,是否会得到上帝的佑助。

(3) 给商王朝以祸患或福佑

上帝给商王朝带来福佑或祸患,主要是通过影响自然因素或人间事务进行的。如前引上帝降雨、降旱、灾年、战争等卜辞。

另外,在甲骨文中还有直接卜问帝是否降灾的记载:

“口辰卜,贞佳帝令𠂔。” 《合集》14159

“贞口帝佳降摧。”

“贞帝不佳降摧。” 《合集》14171

“口亥(卜),口(贞):口卯……口帝其降𠂔,其口。”

“贞卯……帝弗其降𠂔。十月。”《合集》14176

“帝乎𠂔。”

“帝乎𠂔。” 《合集》14243

是卜问帝是否降灾给商王朝。帝也会给商王朝以福佑:

“[贞]帝不我其受又。” 《合集》14190

“贞帝不我其受又。” 《合集》14191

帝通过掌握自然现象或者社会事务对商王朝施加影响,给商王朝带来祸患或者福佑。

(4) 帝左右商王的祸福

帝可以影响商王的疾病:

“贞佳帝肇王疾。”

“(贞)佳帝肇王疾。”《合集》14222 正乙、正丙

“‘帝肇王疾’,即‘帝启王疾’,谓疏导王疾。”

帝可以给商王降下祸患:

“贞不佳帝咎王。” 《合集》902 反

“咎”灾殃,即是上帝降殃咎于商王。

“[贞]帝弗乍[王𠂔]。” 《合集》14183

“帝其乍我孽。” 《合集》14184

帝也可以给商王以福佑:

“壬寅卜,壳,贞帝弗左王。”

“壬寅卜,(壳),贞(帝)其(左)王。”《英藏》1136

“左王”,陈梦家谓“左”即“佐”,“义为佐助”^⑩,即占卜上帝是否会帮助商王。帝有时会善待商王:

“辛丑卜,壳,贞帝若王。”

“贞帝弗若王。” 《合集》14198 正

若有顺从和善待之意,“若王”,即是是否允诺王的要求,或者是否善待商王。

帝给商王以保佑：

“帝弗缶于王。” 《合集》14188

“缶”陈梦家谓：“缶即保”^⑫，则上辞是卜问上帝是否保佑商王。同类的还有：

“帝弗保口王。” 《合集》14189

“‘保’均为祐护之义。”^⑬从卜辞中可以看出，上帝对商王的态度是和善的，卜辞中还有：

“贞帝官。”

“帝不官。” 《合集》14228 正

于省吾认为，“官字应读作宽”，“甲骨文无宽字，以官为宽。帝宽、帝不宽，系占卜上帝对商王能否宽待优容之义。”^⑭

综观卜辞，可以看出，商代的上帝并不是一个严厉的神灵，而是在很多事情上对商王和商王朝是善意的和提供正面支持的，也就是说，在商人的心中，上帝是善意的神灵。

（5）帝参与王朝的具体事务

商王除在任命将领、巡视方国及战争等事务中间询上帝外，在一些其他事务中也要向上帝卜问。甲骨文中：

“己未卜，争贞我立史，帝（若）。”

“己未卜，争〔贞帝〕若。” 《合集》141207 反

“立史”即设立史官，“史官的使命，还有一种仪式称立史。立者，犹他辞‘立中’、‘立旗’之立，有建立之意^⑮。即是在设置史官时向上帝进行卜问。甲骨文中还有：

“帝令佳藝。”

“……帝令……” 《合集》6928

“藝”原形作“𦰩”，释作艺，“甲骨文中‘藝’字作‘𦰩’，象人踞跪，双手执禾苗进行栽种之形。《左传·昭公九年》：‘不采藝。’注：‘藝，种也。’《诗·大雅·生民》：‘藝之荏菹。’笺：‘藝，树也。’艺字后孳乳为‘藝’即‘艺’字，仍可训为栽种，如《孟子·滕文公》：‘树艺五谷。’卜辞中之藝，即有‘种植’之义。”^⑯此条卜辞即是上帝命令进行种植类活动。

二、帝与天

商代称帝为上帝，甲骨文中上帝：

“□□〔卜〕，出，〔贞〕…上帝…祝” 《合集》24979

“贞鼓…上帝若，王〔受〕。” 《合集》30388

“□□卜，争，〔贞〕上帝降旱。” 《合集》10166

“上帝。” 《合集》16703

将帝称作上帝，显然是表明帝所在的处所。即

帝居于天上，故称上帝。

帝居于天，在其他卜辞中也有所反映：

“癸亥卜，翌日辛帝降，其入于□大冥，在𠂔。”

《合集》30386

“庚午卜，贞冒帝降食，受又。” 《合集》21073

帝的来临称“降”，也表明帝居所在上，与天有关。而帝的回归则称“陟”：

“□卯卜，帝其陟……” 《合集》30387

即是帝上升回到天上。而帝对人间的行为，也称“降”：

“庚戌卜，贞帝其降旱。” 《合集》10168

“贞口帝佳降摧。”

“贞帝不佳降摧。” 《合集》14171

“贞卯…帝弗其降𠂔。十月。” 《合集》14176

这种方位关系都表明，商人认为帝是居于天上的神灵。

帝与天的关系在文献中也多见，直接称帝为“上帝”。《尚书·汤誓》：“非台小子，敢行称乱。有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正。”《尚书·盘庚》：“天其永我命于兹新邑，绍复先王之大业，底绥四方……肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。”帝称“上帝”，显然帝应该居于天上的。同时，将“天命殛之”与“予畏上帝”并提，“天其永我命于兹新邑”与“肆上帝将复我高祖之德”相联系，天与上帝联系密切，在一切程度上可以互用。

从帝与天的关系看，帝是居于天上。自神灵本身而言，称帝，而自其所居而言，则称天。最明显的例子是《诗经·商颂·长发》：

上帝是祗，帝命式于九围。受小球大球，为下国缀旒，何天之休。

这里上帝、帝、天出现在同一句中，但所指依然是相同的神灵。

但帝与天之间还是有所区别，《尚书·洪范》记载箕子的话，是对商代统治理论和政治思想的总结：

我闻在昔，鲧殛洪水，汨陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

也是将帝与天对称，但由“帝乃震怒”，“天乃锡禹洪范九畴”看，帝与天所指的范围是不同的。帝震怒，不赐鲧洪范九畴，事止于帝本身的喜恶。而“天乃锡禹洪范九畴”，则包括了帝决定赐予，以及这种

赐予得以执行。孔安国《传》谓：

天与禹洛出书，神龟负文而出，列于背有数至于九，禹遂因而第之，以成九类，常道所以次叙。

《周易·系辞上》：

天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

授予禹洪范九畴的行为，具体是由龟神或河、洛之神执行的。与前面的讨论中所得到的帝发布命令而由其下神灵执行的结论正相符合，即“天锡禹洪范九畴”中既包括了有决断权的帝又包括执行帝命的其他神灵。

商人的观念中，帝是居于天上的神灵。以神灵称之，则为帝。而以所居称之，则是天。帝与天可以互用，都可指上帝。帝与天也有一定的差别，即帝只指上帝本身，而天有时指代由帝为首的整个神灵系统。

三、帝 臣

在商人的心目中，上帝并不是单身独处的，而是有臣下，甲骨文中有“帝五臣”、“帝臣”：

“……(王)侑于帝五臣，又大雨。”

“王侑岁于帝五臣，正，佳亡雨。”

“辛亥卜……(帝)五臣……” 《合集》30391

“于帝臣，□雨。” 《合集》30298

这些是向帝五臣求雨的占卜。我们知道，商人也直接向上帝占卜求雨，卜问帝是否“令雨”：

“丙寅卜，争，贞今十一月帝令雨。”

“贞今十一月帝不其令雨。” 《合集》5658 正

“(今)十一月帝令多雨。” 《合集》14140 正

可以推论，上帝发布降雨的命令，而由其臣下施行降雨。帝五臣是帝命的执行者，而不是自有降雨的决断权。甲骨文中也有帝臣发布命令的记载：

“佳帝臣令。” 《合集》217

“佳帝臣令。” 《合集》14223

“佳帝臣令。” 《怀特》897 正

帝臣应该是代表上帝发布命令，而不是独立于帝的决断权。

除影响降雨外，帝臣还有其他权能。甲骨文中还有“帝五丰臣”和“帝五丰”：

“贞其宁秋于帝五丰臣，于日告。” 《屯南》930

“庚午，贞秋于帝五丰(臣)。在祖乙宗。”

《合集》34148

“癸酉，贞帝五丰，其三(小宰)。”

“癸酉，贞其三小。” 《合集》34149

陈梦家读“帝五丰臣”为“帝五工臣”，谓“玉、工均作丰。丰乃工字，工为玉之单位词。”^①“工”《诗经·周颂·臣工》：“嗟嗟臣工，于皇来牟，将受厥明。”《传》：“工，官也。”帝五工臣、五工，即帝左右的五个重要官员。郭若愚释“螽”，是蝗虫^②，或以“蕪”乃象蝗虫之形。卜辞“告秋”、“宁秋”之祭，均与灾异有关^③。上述卜辞是向帝臣祈求祛除蝗灾的占卜。甲骨文中还有“帝小工”：

“辛亥卜，帝小工卷我，侑三十小牢。”

《合集》34157

“帝小工”当即是帝身边负责较低级事务的官职，与“帝五臣”、“帝工”构成等级关系。

帝臣还可以降祸于人间：

“辛亥卜，帝工卷。”

《合集》34482

即是占卜帝工是否要作祸。

有的神灵成为上帝的使者：

“于帝史风二犬。”

《合集》14225

“燎帝史风牛。”

《合集》14226

此二辞即是风神成为上帝的使臣。

云神也是帝直接的下属：

“贞燎于帝云。”

《合集》14227

此辞是燎祭云神，帝是属格，即云神是在帝周围的神灵。

帝臣接受商人的祭祀：

“帝臣宰。”

《合集》14255

“乙巳卜，王宾帝史，亡尤。”

《合集》35931

上第一辞是以宰祭祀帝臣，第二辞是王宾祭帝的使臣。

总观之，帝是决断者，帝臣是帝命的执行者。“五丰臣”、“五丰”、“臣小工”、“帝史”称呼表明，帝廷中的有明确的官职等级关系，也有较明显的分职分工。帝廷是一个有组织、有分工的权力机构，俨然是人间王朝在神灵领域的翻版。

四、帝与方

甲骨文中：

“辛亥，内，贞今一月帝令雨。四日甲寅夕(允雨)。”

“辛亥卜，内，贞今一月(帝)不其令雨。”

“辛亥卜，内，贞帝于北方曰风，风曰隳。求(年)。”

“辛亥卜，内，贞帝于南方曰风，风夷。求年。一月。”

“贞帝于东方曰析，风曰彗。求年。”

“贞帝于西方曰彗，风曰束。求年。”

《合集》14295

甲骨文中另有与之相类的记载：

“东方曰析，风曰𩇛。”

“南方曰夷，风曰𩇛。”

“西方曰夷，风曰𩇛。”

“(北方)曰𩇛，风曰𩇛。” 《合集》14294

两者有所差异，但都可以与文献相联系，尤其与《山海经》和《尚书·尧典》联系密切，胡厚宣《甲骨文中的四方风名考证》做了精彩的论述^⑩。

《山海经》中关于四方与风名的记载十分系统：

《山海经·大荒东经》：“大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离瞿，日月所出。名曰折丹，东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风”。

《山海经·大荒南经》：“南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸风曰乎民，处南极以出入风。”袁柯认为原文有舛误，“疑当作‘有神名曰因乎，南方曰因，来风曰民’，上因字与下二乎字俱衍文，夸风则来风之讹也。”^⑪

《山海经·大荒西经》：“西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子，有两黄兽守之……有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。”郭璞注云：“此山形有缺坏不周而处，因名。云西北不周风自此山出。”

《山海经·大荒东经》：“有女和月母之国。有人名曰鹑，北方曰鹑，来之风曰𩇛，是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。”袁柯谓：“‘处东极隅’疑当作‘处东北隅’……此经‘东极’当是‘东北’之误。”^⑫

从《山海经》的记载，可以看出，四方、四风与四季是联系在一起的。尤其是西方与风“处西北隅以司日月之长短”，北方与风“处东北隅以止日月，使无相间出没，司其短长”，恰恰是冬至和夏至时太阳所能至的方向，从而将四方、四风、四季与天文现象关联起来。

《尚书·尧典》则是记载天文制度：

乃命羲和，钦若昊天。历象日月星辰，敬授人时。

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。

申命羲叔，宅南交。平秩南讹，敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易，日短星昴，以正

仲冬。厥民隤，鸟兽氄毛。

这段记载尧时代设置四方天文观察官吏的记载，与甲骨文和《山海经》中的记载相似，但在具体内容却发生了变化。据胡厚宣、冯时、蔡哲茂等学者的研究，《尧典》可能存在抄写错误的地方，所谓“其民某，鸟兽某”，应该是“其方某，风某”^⑬。那么，《尧典》中的记载可以复原如下：

厥方析，风𩇛。

厥方因，风微。

厥方夷，风毛毳毳。

厥方隤，风氄。

即《尧典》记载的依然是四方与四风。那么《尧典》是历法之书的性质就更加确定，其记载了由日、星、方、风组成的观像知识体系，其中日、星是天体及其运行，方与风则是方位与气候，是一个完整的观像授时的历法系统。

那么帝与四方及四风有何关系？

帝与风的关系比较清楚，风是帝的使者：

“于帝史风二犬。” 《合集》14225

“燎帝史风牛。” 《合集》14226

帝与方的关系则难以考察清楚。在上引的《合集》14295中，胡厚宣认为“帝即禘”^⑭，是祭名。释帝为祭名是合理的，但其含义是否与后世的“禘”想同，则未必。帝祭与天有很密切的关系，王辉认为：“我们可以把帝字看作是由头上的一和下部的米（或𥽿）二部分所组成……米祭是柴祭，𥽿乃是束祭，也是柴祭的一种，所以从字形上看，禘必然是火祭的一种。问题是帝字上部的一究竟代表什么？一在甲文中可以代表各种意义，但在帝字顶部，我们认为它是一种指示符号，代表天空……帝字从一从米（或𥽿），米或𥽿表示柴祭，一指明祭祀的对象为居于天空的自然神。”^⑮甲骨文中帝祭也的确多与天神有关，如：

“帝风九犬。” 《合集》21080

“贞方帝。七月。”

“贞帝鸟一羊、一豕、一犬。”

“贞帝鸟三羊、三豕、三犬。”

“丁巳卜，贞帝鸟。”《合集》14360+《英藏》1225

风、鸟等都属于天神。所以，帝虽然用为祭名，但与上帝之间的联系依然是存在的。甲骨文中“帝方”卜辞：

“甲寅卜，其帝方，一羌、一牛、九犬。”

《合集》32112

“帝于方。”

“帝(于)土。” 《合集》14306

“……帝方十犬。” 《合集》14298

即是商人帝祭四方神。另外甲骨文中还有“方帝”：

“贞方帝，羌、二犬、卯一牛。”

“贞勿方帝。” 《合集》418 正

“……方帝，三羌。” 《合集》405

“贞方帝，卯一牛又一南。” 《合集》14300

“今日酉夕口犬方帝。” 《合集》14299

“方帝一牛。” 《补编》13230 正

胡厚宣谓：“方帝犹言帝方，帝即禘，帝方即禘祭四方。”^⑤池田末利亦认为“方帝”是“帝祭四方”之意^⑥。即认为“方帝”是“帝方”的倒置，二者实一。但考之卜辞，“方帝”的记载远远多于“帝方”，所以将之作为非常例的倒置是不合适的。所以，在这里“方”也应该理解为一种祭祀，而受祭者是帝，即在某方祭帝或将帝与某方绑定在一起举行的某种祭祀。即方和帝联系在一起，可互用为祭名。

将甲骨文卜辞的中帝、方、风的系统与《尧典》中日、星、方、风的系统相比勘，可以看出，与甲骨文中的上帝相对应的是《尧典》中的日、星等天体。也就是说，帝的方位与天体运行的方位可以对应起来。甲骨文与《尧典》的这种差别，一种可能是时代差异认识发生变化的结果。另外一种可能就是记载的视角和目的不同导致的，甲骨文侧重的是人神关系，而《尧典》侧重知识和制度建设，所以在相关记录中，一个用神灵，而一个用天体。

上帝与四方的联系在古代文献也有所反应，《周易·说卦》：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”崔憬注：“帝者，天之王气也。”即天帝根据一定的方位运行。另外《礼记·王制》也有：

孟春之月……天子居青阳左个……

仲春之月……天子居青阳大庙……

季春之月……天子居青阳右个……

孟夏之月……天子居明堂左个……

仲夏之月……天子居明堂太庙……

季夏之月……天子居明堂右个……

孟秋之月……天子居总章左个……

仲秋之月……天子居总章大庙……

季秋之月……天子居总章右个……

孟冬之月……天子居玄堂左个……

仲冬之月……天子居玄堂大庙……

季冬之月……天子居玄堂右个……

天子居所随着季节而变动，依据应该就是天文的变化。

可以推论，在人们最初观念中，四季的变化也是上帝的安排。最能体现四季特点的风被与其所来自的方向相联系，形成四季、四方和四风的系统，而这个系统的主宰是帝。帝在不同季节会居于某个方向，掌控某种风。由上引《合集》14294、《合集》14295 两辞可以看出，四方神和四方风的名字是有所差别的，四方、四风原先都是自然神，都有自己的名字。

但是，我们看到，后来这个神灵的系統被取代了，《礼记·月令》记载了一年四季中的帝与神：

春：其帝太皞，其神句芒

季夏：其帝炎帝，其神祝融。

中：其帝黄帝，其神后土。

秋：其帝少皞，其神蓐收。

冬：其帝颛顼，其神玄冥。

在这里四方的帝与神皆由原先的自然神变成了祖先神。发生这种差异的原因有几种，一是掌管相关事务与知识的人上升为神灵，在古代人神不分的情况下，执掌某项事务的人员经常被认为或被称为神，《国语·鲁语》：

吴伐越，堕会稽，获骨焉，节专车。吴子使来好聘，且问之仲尼，曰：“无以吾命。”宾发币于大夫，及仲尼，仲尼爵之。既彻俎而宴，客执骨而问曰：“敢问骨何为大？”仲尼曰：“丘闻之：昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车。此为大矣。”客曰：“敢问谁守为神？”仲尼曰：“山川之灵，足以纪纲天下者，其守为神；社稷之守，为公侯。皆属于王者。”

即主祭山川者也可称神。另一种原因，可能是配祭称神，《尚书·吕刑》：“惟克天德，自作元命，配享在下。”孔颖达疏：“享，训当也。是此人能配当天命在于天之下。”即从祖先当中寻找有功业者配祭相关的神灵，最终这些配祭者也具有了相关神灵的权能与属性。还有一种可能，即是神灵取代，即随着社会发展和组织方式的变化，祖先神地位日益上升，祖先神逐渐取代一些自然神成为某些权能的主宰者。综合考察先秦时代的神灵变化与发展，很可能这三种原因综合发生作用的结果。即原先是帝随季节转换居于不同方向，与其在这一方位和季节发挥作用自然神和祖先神和同时接受祭祀。随着帝地位的日益上升，具体事务由其下的自然神和祖先神

执掌,而帝成为总领一切却极少发挥具体作用的神灵,而祖先神的作用日益加强,逐步替代自然神。总之,总的发展倾向是用人神取代帝和自然神,以适合国家、宗族等组织的社会性需求日益超越单纯的风雨、丰产等自然性需求的形势。

由帝与方、风的关系可以看出,天体运行和气候变化也是受帝支配的,帝是空间转化和时间流动的主宰者。帝通过与方的关系,完成了与时间和空间的结合。

五、帝与祖

商人认为自己与帝有血缘关系,《诗经·商颂·长发》:“有娥方将,帝立子生商。”《诗经·商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土茫茫。”《传》:“汤之先祖,有娥氏女简狄,配高辛氏帝。帝率与之祈于郊禊而生契。故本其为天所命,以玄鸟至而生焉。”《笺》:“天使妃下而生商者,谓妃遣卵,娥氏之女简狄吞之而生契。”

商人将其与上帝的血缘关系与政治相联系,商王称天子。《诗经·商颂·殷武》:“昔在中叶,有震且业。允也天子,降予卿士。实维阿衡,实左右商王。”《集传》:“允也天子,指汤也。”《笺》:“震,犹威也。信也,天命而子之。”即汤被上天视为儿子。历代商王都使用这一称呼,《尚书·西伯戡黎》载祖伊对商纣王进谏的话:“天子,天既讫我殷命。格人元龟,罔敢知吉。非先王不相我后人,惟王淫戏用自绝,故天弃我。”《尚书·洪范》:“凡厥庶民,极之敷言,是训是行,以近天子之光。曰:‘天子作民父母,以为天下王。’”

商王作为上帝之子的观念,在周人的记载中也可以看到。《尚书·召诰》:“皇天上帝,改厥元子。兹大国殷之命,惟王受命。无疆惟休,亦无疆惟恤。呜呼,曷其弗敬。”蔡沈注:“商受嗣天位为元子矣,元子不可改而天改之,大国未易亡而天亡之。”即上帝不满商纣王的表现,废除了其长子的地位,从而使商最终失掉了国家。

由于血缘关系,上帝与商人的关系尤为密切,对商人表现特别的关照与爱护。商人认为王的祖先可以在上帝的左右,甲骨文有:

“贞大甲不宾于帝。”

“贞大(甲)宾于帝。”

“贞下乙不宾于帝。”

“贞下乙(宾)于帝。”

“甲辰卜,壳贞下乙宾于(咸)。”

“贞下乙不宾于咸。”

“贞咸不宾于帝。”

“贞咸宾于帝。”

“贞大甲宾于咸。”

“贞大甲不宾于咸。” 《合集》1402 正

胡厚宣谓:“宾之义为配。《楚辞·天问》:‘启棘宾帝。’《山海经·大荒西经》:‘启上三嫫于天。’《逸周书·太子晋解》:‘上宾于帝所。’宾于帝即配于帝,配于帝犹言配于天。”此辞是卜问咸、大甲、下乙是否配于帝,即是否“上宾于帝所”。咸即是商人的祖先成汤,《叔夷铸》亦有“𩇑𩇑成唐,有严在帝所,专受天命,翦伐夏祀”,正是说成汤在上帝的身旁。文献中也可以看到商王祖先在帝左右的记载,《尚书·盘庚中》:“汝万民,乃不生生,暨予一人猷同心。先后丕降与汝罪疾,曰:‘曷不暨朕幼孙有比?故有爽德,自上其罚汝,汝罔能迪……高后乃丕降弗祥。’”文中用“自上其罚汝”、“丕降弗祥”等,显然商王的祖先是天上。

商人祖先在帝左右的观念是普遍的,并非只有商王的祖先可以上至帝身旁。《尚书·君奭》:“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。”是商代重臣也有权能上通天或帝。但是,这种臣下可宾于天的情况,只是见于商代前期,后来则逐渐失去这种权力。随着王权的发展,祖先神在帝中的地位开始出现等级的差异,现实社会中的政治等级被扩展到宗教领域,与帝接触的权力不是平等的,而商王的祖先具有更高的权力,更接近上帝的人神,甚至成为其他商人祖先觐见上帝的中介。《尚书·盘庚中》:“兹有乱政同位,具乃贝玉。乃祖乃父,丕告我高后曰:‘作丕刑于朕孙。’迪高后丕乃崇降弗祥。”

我们看到,商人认为自己与上帝有着血缘关系,而商王祖先又带领前世旧臣在帝周围组成一个等级分明的团体,影响和听从上帝的决策,同时也可能是帝命的执行者。这个团体继承了其在阳世时的等级,将其带到天上,是人间权力结构在上天的翻版。

由是宾于帝所的祖先神也在天上,《叔夷铸》称成汤“有严在帝所”,甲骨文中:

“戊申,佳妣己吉降。”

《合集》22384

“乙酉卜,争,贞佳父乙降囡。”

“贞不佳父乙降囡。” 《合集》6664 正
表明,祖先神也在天上,所以用“降”字。

可以说,商人与帝的虚拟血缘关系,成为整个神灵系统的关键,将帝与祖先神的权能混杂起来,最终形成一个混合了自然神与祖先神的系统。在这个系统中,原先人世间的等级关系被带到了神灵领域,商王的祖先成为整个神灵系统中的上层,拥有更接近神灵的地位,可以影响上帝的决断,为自己的子孙争取到帝的支持。《尚书·西伯戡黎》:“非先王不相我后人,惟王淫戏用自绝,故天弃我。”

六、商代帝的神格

商代已经形成了帝、自然神和祖先神组成的神灵系统,帝拥有至高无上的权力。

在商人的观念中,人世间的事物变化与社会运行都是上帝意志的体现。这一点,在文献中表现得很明显。《尚书·汤誓》:

非台小子,敢行称乱,有夏多罪,天命殛之。今尔有众,汝曰:“我后不恤我众,舍我穡事,而割正夏。”予惟闻汝众言。夏氏有罪,予畏上帝……夏德若兹,今朕必往。尔尚辅予一人,致天之罚。

在商人看来,上帝是社会现状合理性的来源,国家与政权是由上天授予的,上帝可以根据人的作为和自己的喜好,给予或终止一下国家或政权。《尚书·西伯勘黎》称:

西伯既戡黎,祖伊恐,奔告于王曰:“天子。天既讫我殷命,格人元龟,罔敢知吉。非先王不相我后人,惟王淫戏用自绝,故天弃我。不有康食,不虞天性,不迪率典。今我民罔弗欲丧,曰:‘天曷不降威,大命不挚?’今王其如台。”王曰:“呜呼。我生不有命在天。”祖伊反曰:“呜呼。乃罪多参在上,乃能责命于天,殷之即丧,指乃功。不无戮于尔邦。”

即将政权与帝相联系。

国家的统治制度和规则也是由上帝授予的,上帝也可以根据人的作为和自己的喜好给予或夺取。《尚书·洪范》是箕子对商人统治法则的总结,箕子说:

我闻在昔,鲧殛洪水,汨陈其五行。帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死。禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。 《尚书·洪范》

从箕子的话中可以看出,商人认为统领社会运行的“洪范九畴”是上帝授予的。上帝如果不满意人类的行为,也可以收回,所以鲧败而禹成。《尚书·洪范》还有:

曰皇极之敷言,是彝是训,于帝是训。

蔡沈注:“言人君以极之理,而反复推衍为言者,是天下之常理,是天下之大训。非君之训也,天之训也。言纯乎天,则天之言矣。”将政权的统治原则和政策、规则上升为天的意志,其来源是天,而人君只是这些规则的执行者。

上帝授予商王以政权和统治法则,同时还直接干涉人间具体事务:

“口口(卜),口贞王乍邑,帝若。”《合集》14203

“甲辰卜,争贞我伐马方,帝受我又。一月。”

《合集》6664 正

“贞戡冉册,王薛,帝若。”

“贞王勿比戡,帝若。” 《合集》7407 正乙

“贞方戎征,登人。”

“贞不佳帝令乍我。”

“……帝令……” 《合集》6746

“己未卜,争,贞我立史,帝(若)。”

“己未卜,争,[贞帝]若。” 《合集》141207 反

以上卜辞都是上帝直接干预人间具体事务安排的记载。文献中有的记载与此也相类似。如《尚书·盘庚上》:

先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁,不常厥邑,于今五邦。今不承于古,罔知天之断命,矧曰其克从先王之烈。若颠木之有由斃,天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业,底绥四方。

本文说,先王遵循上帝的命令,尚且迁徙不定。你们不继承前人的传统,不理解上天的命令,哪里谈得上弘扬先王的功业。像枯木复生,上帝命令我们定都这座新城,复兴先王的大业,安抚四方。在此文中,天命显然不是指政权,而是指上帝具体的命令。相似的还有《尚书·盘庚下》的记载:

肆上帝将复我高祖之德,乱越我家,朕及笃敬共承民命,用永地于新邑。

蔡沈注:“上天将复我成汤之德,而治及我国家,我与一二笃敬之臣,敬承民命,用长居于此新邑也。”说明迁于此新邑,是遵循上帝的命令。在这里,上帝之命也是具体的指示。《尚书·微子》也有:

天毒降灾,荒殷邦。

声称是上天降灾,导致殷国的混乱。

商人心目中的上帝是积极关注人世间的事物的。所以,商人极关注上帝的喜好与意旨。甲骨文有:

“至于帝令。”

《合集》7601

至,达意。即占卜是否完成了上帝给予的命令。

不仅如此。帝亦是个体生命的来源与掌握者。《尚书·盘庚中》：

汝不谋长，以思乃灾。汝诞劝尤，今其有今罔后，汝何生在上？今予命汝一，无起秽以自臭。恐人倚乃身，迂乃心，予迺续乃命于天。予岂汝威，用奉畜汝众。

“汝何在上”与“予迺续乃命于天”表明，个体的生命也掌握在上天之手。

上帝还被当作一切的来源。中国传统文化中缺乏对世界起源的记载，但是，通过研究先秦文献，我们认为，中国早期并非没有考虑世界的起源，而是由于后世对前代文化的取舍中，将这些过于神话性的部分忽略了。有的文献依然留下了一些痕迹，如《山海经》中对日、月、各族的起源的记载，即可以构成一个较完整的事物起源的体系。关于世界的本源，因为过于虚幻和哲学化，被重实用的古代文化所忽略。而有的文献还是有所涉及，最重要的是《老子》。在《老子》中，道、无一体，被认为是世界的本源：

有物混成，先天地生。寂漠！独立不改，周行不殆，可以
为天下母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，
冲气以为和。

道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地始；有
名，万物母。

天下万物生于有，有生于无。

在这些论述中，道、无（按：无即道）成为世界的本源。但是，我们看到，道是一种非人格化的存在，虽是世界的本源，却非直接的本源。《老子》中还有：

道，冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其
纷，和其光，同其尘。湛兮其若存，吾不知谁之子，象帝之先。

在这里，道是“万物之宗”，即世界本源。但却将之与“帝”相比，称“吾不知谁之子，象帝之先”。舍去道，帝是最早出现的事物。由“道生一，一生二，二生三，三生万物”的逻辑，那么万物的本源正是帝。有的学者认为，既然道是无，又在“帝之先”，“故‘帝’当是‘有’的开端，万物之始。”^②在周易中也见到相似的记载，《周易·益》：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝吉。”王弼注：“帝者，生物之主，兴益之宗，出震齐巽者也。”是则直接把帝作为世界的本源。

道是后起的概念，在道出现前，人们把帝作为一切的起始，即上帝是世界的本源。

上帝是世界的本源，是国家政权和个体命运的

授予和掌控者，是至上神。同时，上帝又与商人具有某种血缘的关系，深入商人的社会生活。这样的神灵属性表明了上帝同商人是一种亲近的关系，而商人与上帝的密切交流，决定了上帝的人格化特征。即在商人的心目中，上帝是具有人格化特征的神灵。

至于上帝的权力范围，我们可以从求雨之祭推论。甲骨文中有炆祭，是向上帝求雨。而举行炆祭的范围很广：

“于夫炆，雨。”

“于淫炆，雨。”

“于監炆。”

“于周其炆。”

“于燬炆。”

“于喪炆。”

“于雷炆。”

“于訛炆。”

“于兮炆。”

“□子卜，炆。”

《合集》30167

《合集》30792

《合集》30793

《合集》30794

《合集》34480

《合集》34482

上述卜辞中，周是商的属国，但不在商人直接控制范围。所以，上帝的权能能及的空间范围是极大的。

从卜辞和相关文献，我们看到，上帝对人类是严厉的，会降下惩处。所以，商人试图改善与上帝的关系，用建立与上帝的血缘关系、祖先神在帝之左右等方式改善人神关系。

商人强调与上帝的特殊关系，即建立与上帝之间的血缘联系，商人的起源传说以及商王称“天子”都是这种思想的反映。这种血缘联系一旦建立，就会在宗教领域形成商王朝对至上神的独占，在商王朝的政治行为中，建立绝对的宗教优势。

祖先在上帝身边，形成上帝的臣属，成为人间在上帝身边的代言人。而发展到最后，则试图用祖先代替上帝的功能。从殷墟甲骨文和文献可以看出，商代后期帝和自然神作用日益减弱，而祖先神权能日益扩大和加强，几乎完全取代了帝和自然的功能。

随着商王朝统治的加强和祖先神地位的日益上升，商人开始用“帝”称呼祖先，商末卜辞中出现“父乙帝”、“帝甲”、“文武帝”、“文武帝丁”、“帝丁”等称谓，铜器铭文和文献中则还有“帝乙”、“帝辛”，帝已经转化为起始祖先的称呼，“是帝乃王者死而庙主之称也。”《宪斋集古录三》有四铭曰：“帝己祖丁

父癸’。祖前曰帝,帝而名己,则帝非上帝而为人王,且为先于祖之王矣,则帝者其始生之祖之称也。”这种称呼,一方面是祖先神地位上升,其神可以在帝之左右,故称之为“帝某”,这里“帝”并非指其神格,而很可能是一种“属格”,即是“在帝身边的某人”。这与卜辞中有的“王某”相似,卜辞中有很“王某”,并非此人称王,而是指此人身属于王族,如:

“癸亥卜,王戈受年。十二月。”《合集》8984

“‘王戈’或应理解为王族戈”^②。类似的例子还有:

王戈——子戈 王曹——子曹 王邑——子邑

王兢——子兢 王侯——子侯 王𠂔——子𠂔

王微——子微 王豊——子豊 王𠂔——子𠂔

葛先生认为上述都是族名,是王族分化为子族的现象。“王”、“子”都不是族的专有名号,是一种身份,尤其是王某的王字,更多是表示一种归属,表明其人或同族与商王同宗,如王雀、王𠂔等系商王的宗亲或同姓贵族,或者属于商王甚至带有所有格的性质,如王臣、王𠂔等。前冠以“王”表明其身份。对商王称“帝某”,也是类似的用法,并非商王本身是帝,而是商王在帝周围,与帝具有密切关系。

另一方面,也与宗法制度的发展有关,用“帝某”的称谓表明商王与上帝的直系血缘关系,为其继统提供合理性,这致使“帝”同时具有“嫡”的含义。裘锡圭谓:“商人所谓上帝(卜辞多称‘帝’),既是至上神,也是宗祖神。按照上古的宗教、政治理论,王正是由于他是上帝的嫡系后代,所以才有统治天下的权力。《尚书·召诰》说‘皇天上帝改厥元子兹大国殷之命’,可见商王本来是为大家承认为上帝的嫡系后代的。周王称天子,也就是天之元子的意思。上帝的‘帝’跟用来称嫡考的‘帝’,显然是由一语分化的。从上所说的来看,商王用来称呼死去的父王的‘帝’这个词,跟见于金文的‘帝(啻)考’的‘帝’(啻)和见于典籍的(嫡庶)的‘嫡’,显然是关系极为密切的亲属词。也可以说,这种‘帝’字就是‘嫡’字的前身。”^③

有学者认为商人不祭祀上帝^④。其实卜辞中有少量祭祀上帝的记载:

“己丑卜,御帝廿少牢。己丑,余至、羊。”

《合集》22073

“辛亥卜,侑岁于帝牢。”

《合集》22075

“贞翌丁酉勿帝。”

《合集》15703

这里的“帝”或者是上帝,或者是逝去的嫡系先王。但参考其他祭祀记录,商王祖先接受祭祀时,极少单独称帝的情况,所以以上应该是祭祀上帝的记录。另外,还有如下卜辞:

“庚午卜,吏冒再,帝降食,受佑。”《合集》21073

“癸亥卜,翌日辛帝降,其入于大,在。”

《合集》30386

“□卯卜,帝其陟…”

《合集》30387

“癸巳卜,宾:帝毋其既入邑摧。”

《合集》9733 正

由此可见,上帝不仅接受祭祀,而且深入到人间的生活之中。

上帝是商代的至上神,掌握着无限的权能。上帝受祭祀较少,是因为上帝作为最高神,其下有一个复杂的神灵体系,由具体的神灵掌握具体的权能,人间有所祈求时会向具体掌执某种权能的神灵祈求,而不是向最终的决断者上帝祈求。

甲骨文有:

“戊申卜,殷贞方帝,燎于土,𠂔雨,卯上甲。”

《合集》1140 正

帝即上帝,土即社神,𠂔为稷神^⑤,而上甲是商人进入国家形态的关键首领^⑥,商人最重要的祖先。在这条卜辞中,我们看到了,帝、社稷之神和祖先神的组合。而中国传统政治中最重要的因素即是“天命”、“社稷”和“祖宗”,古代帝王“奉天保民”和“左祖右社”的祭祀体系,正是这三大要素的外在体现。可以说,天命、社稷和祖宗这三大要素,在商代都已经具其初形。而这一政治思想在宗教领域的反映,即是上帝、自然神和祖先神组成的神灵系统。

我们看到在这个神灵系统中,神灵与具体的空间、土地、族群联系在一起,有其行使职能的范围、依附物和相对固定的信仰群体。帝与特定的方位和时空相联系,自然与特定的地域相联系,而祖先神与特定的群体——子孙联系在一起。这种神灵与特定空间与族群的紧密联系,使得上帝原本无上的权能,实际被限定在一定的范围之内。

所以,中国古代无法产生真正意义上的至上神,也无法产生包容一切的一神教。

贰 一神教的起源

一神教信奉只有一个神灵,认为一切都源于此唯一神。目前世界的一神教有犹太教、基督教和伊斯兰教,其中犹太教出现最早,基督教和伊斯兰教

是在犹太教基础上发展起来的。

一、一神教起源的困难

为什么会出现一神教?从上面我们对商代神灵的分析可以看出,商代虽然有了至上神帝的信仰,但帝与其下的神灵却与地域和族群紧密联系在一起,无法形成超越一切的至上神和唯一神信仰。

从一神教的特点与宗教发展的历程来看,一神的出现是非常困难的。

一神教具有以下几个特点:一、神为万物之源,神是一切事物的来源;二、神是万能的,拥有对一切事物的控制权;三、神是至善的,是人类的保护者;四、神与生活密切相关,是人一切祈求唯一可面对的对象。

一神教的这些特点,导致其在起源和形成上存在诸多困难。

首先,是认识上的困难。一神教将世界上纷繁的事物归纳为同源头,同一种本质,归于同一种神的意志,需要很强的思辨性。将不同事物归为同一性质,在认识上不合乎人类的认识习惯,而多神观念轻易地解释各种事物的差异,更符合人类的认知规律。人们很难想象如此复杂的世界在唯有一位神灵的掌握下运行,人们问题习惯于神灵之间存在分工,也习惯于福祉或命令来自处于一位具体的,特别是有人类性格的神灵,即使抽象思维进步的今天,许多人也很难想象一切只是神的意志的一部分。所以人们更容易接受与现实世界类似的多神世界,即使一神文化也很难回避这一问题,不得不做许多变通。如《圣经·创世纪》:“耶和华在幔利橡树那里,向亚伯拉罕显现出来。那里正热,亚伯拉罕坐在帐棚门口,举目观看,见有三个人在对面站着”,“两个天使晚上到了所多玛”,“我们要毁灭这地方,因为城内罪恶的声音在耶和华面前甚大,耶和华差我们来,要毁灭这地方。”神也是以上帝和两个天使的形象出现,且有主仆关系和工作分工。后来的一神教基督教更是发展出了三位一体的理论。所以有的学者认为:“将基督教归入一神教不合逻辑,如果我在欧洲的一座大教堂中漫步,用考古学家的眼光看待它,石、木、黄铜和彩色玻璃制成的圣像的数量和种类会让我设想一个十分复杂的中心信仰体系,其中包括神圣实体的三位一体或三合一。”^③

其次,一神教在解释现实事物时,会在理论面临许多悖论和矛盾。如怎么解释善恶关系,同是来源于上帝,为何会有罪恶与良善的区别?上帝是至

善的,为何会容忍罪恶的存在?上帝是完美的,为何世界还在运动变化?上帝是万能的,为何会有违背上帝法则的事物存在?这一系列问题,都构成对一神教的理论冲击。最经典的一个例子是“上帝能不能造出自己搬不起的石头”这一命题,在这一命题中,答案无论是否,都会否定上帝的万能。这些矛盾和悖论,使一神教的建立和推广面临更多的困难和诘难。而面临这些问题时,多神教则可以利用不同神灵具有不同的善恶属性、不同的能力和等级等理论来回答或避开这些问题。在理论和解释上,多神教比一神教有利得多。

第三、操作上的困难。信仰不仅是一种精神安慰,而是与现实世界紧密联系,为社会生活发展提供神的决策与实施。同样是基于人类的认识常识,在神灵系统中,除了决策的神之外,还要有辅助实施的的神。一神教中,无论什么事都须是上帝亲为,而许多不能解释为上帝本身的超自然现象就不得不另寻解释。多神教则可以利用一个神灵体系,由神灵的分工轻松解决这一问题。

解决上帝的唯一性与世界的多样性与人类需要的神灵功能多样性之间的矛盾,一直是一神教面临的问题。基督教的“三位一体”正是由此产生的。但是,我们看到,这一问题并未获得圆满的解决。虽然一神教在理论是一神,但在实际操作却是二元的,无论犹太教里的蛇、基督教的撒旦还是伊斯兰教里的利百加,都是作为上帝的对立面存在的。而众多天使,则是为了解决神灵世界的操作性。

一神教具有如此明显的劣势,而多神教具有如此多的优势。正常条件下,一神教是难以产生和发展的,一神教又是如何起源的呢?

一神教的出现,是与犹太人的特殊历史相关的。

二、关于一神教起源的已有研究

关于一神教的起源,以前的学者也多有研究。

一种观点认为一神教的产生于犹太始祖亚伯拉罕时期,可能源于公元前第二个千年期出现的多神教的幻灭,如E·A·斯派尔在《创世纪》评论中提出多神教导致“天界长期优柔寡断,俗界边疆动荡不安”,犹太人的祖先亚伯拉罕发现多神教不可靠,仅信仰一位独一无二的神灵即可获得满足。由是产生了一神教。

这一说法有一定的根据,在古代的信仰发展过程,世界范围内都出现过神灵的换代和神界战争神话,如巴比伦神话中有原神主安努与新神主玛尔杜

克的替代,希腊神话中宙斯对提坦诸神的战争与取代等等。这些都是随着社会的发展,最受人们关注的事物发生了变化,随着于其上的神灵的地位也发生了变化,从而导致的神灵世界秩序的变化。我们看到,在这种变化中,人们用新起的多神取代旧有的多神,成为应对原有神灵系统幻灭的最佳方式。这种变化很普遍,但都没有产生一神教。

另一种较为流行的一神教起源理论,与产生于权力的集中有关。持论者认为一神教出现于摩西时期,当时西亚、埃及都出现高度集中的王权,专制君主最高权威在意识形态的反映就是单一主神的产生,如恩格斯说:“没有统一的君主就决不会出现统一的神,至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映”^⑤。

其实人类社会集权的出现,并不会导致信仰领域中一神教。实际的历史发展情况是,与日益集中的权力和逐渐完善的机构相应,神的领域也出现了等级的分化。王权集中和权力机构完善,在宗教领域的反应更多地是表现为神灵阶级的细化。如埃及、中国的情况就是如此,随着王权的加强,神灵的等级体系也日益加强,主神权力日益增大的体现,不是主神自身能力的加强,而是其下属体系的完善。其实一神教并不利于权力的集中,因为在一神教体系中,从理论上说,任何个体生命都是神的意志的一部分,是平等的。即使得到神的擢拔,也只是暂时的,死后在上帝的面前依然是平等的。更重要的是,在一神教体系下,主神的至上地位无法体现,失去了下属神灵的主神,显得自娱自乐,没有了权力的体现和发挥载体。而在多神体系下,权力的操控者可以成为神灵,拥有超乎凡人的力量和地位,而虚构的神灵世界也是一个等级分明的社会,可以增强信徒的信任。

出现等级分化和专制体制后的神灵世界确实也会相应改变,但最高神独裁是通过其他神灵的统治实现的,即其他神灵的存在更能显现出最高神的荣耀和能力,更为现实社会中的专制体制提供范本。所以,权力集中不是一神产生的条件。

所以,王权加强导致的是神灵世界的等级分化,而不是一神化。

三、一神教产生的途径

我们认为一神教的产生有三种可能的途径:一是在探寻世界本源的思考中产生;二是在自觉的宗

教运动中产生;三是主要神灵失去依附物,必须不依赖任何实物而成为超越一切的神灵,从而产生一神教。

关于第一种途径,即在探寻世界本源的思考中产生一神教。当人们思考世界的本源时,推到极限必然到达一个终点,这个终点不依靠任何外力而存在,他即是原因又是结果,世界的一切是他的产物,上帝也就产生了。但这需要高度的抽象思维能力,完全形而上的思维推理。

唯一和同一起源理论的出现较晚,是人类对于世界起源追思的结果。而对起源的思考是人类思维和知识发展到一定程度之后的事情。当人类追思到造物主时,信仰领域早已经形成了多神体系。历史表明,这种追本思源的思考更多时候只是为世界提供一个源头,对原有的神灵系统影响并不大。造物主的出现结果是:造物主提供世界起源的解释,本身对世界并不起直接的影响,而是完成源头的解释后,即退出或消失,如印度神话中的大神普鲁沙、埃及神话中的首王荷鲁斯等。中国也有类似情况,盘古即是死去创世,他虽是世界的来源,但却不是现世的神灵。这说明,这种造物主的出现只是起源思索的结果,对现存的神灵体系并不产生实际的影响和改变。

而且这条线路存在着一种危险,即初始的造物主可以先创造别的神,再由别的神成为事物的独立来源。世界各民族起源神话说明这种情况的可能性更大,前面提及的巴比伦、希腊等地的神话,正是如此。埃及的例子更有说服力,最早的追本思源出现在埃及。埃及以太阳神为世界之源,“只有我出现以后,被创造的万物才出现了”^⑥，“使自己出现的神圣的年轻者”^⑦。但我们也可以看到,作为追本思源的一位神灵,其地位是不稳固的,人们又为他找到了一位母亲,“向你欢呼,伟大者,出自神圣的母牛”,“你的母亲努特生了你,你是多么漂亮啊,拉—哈拉凯梯”,“当你从地平线光芒四射升起时,所有人都赞美你。你既漂亮又年轻,作为你母亲哈托尔怀中的太阳圆盘”^⑧。也就是说,太阳神的这种造物主的本源地位还不稳固,他虽然是万物的制造者,但他不是自己的制造者。他的母亲虽是太阳神的制造者(很可能也是自己的制造者),却没有能力制造万物,而是由其子太阳神创造万物。

埃及还存在一种起源理论,“几个神被命名为

主要的万物之源泉。在孟菲斯,大地之神——普塔是造物主。在赫利奥坡里斯和赫尔摩坡里斯,造物主是太阳神,而在艾利藩厅,据说以母亲形象出现的克努姆已把所有生命放在了陶轮上”,“在孟菲斯神学中,与普塔有关的创造故事描述了万物怎样随着普塔的思想和语言的表露而产生”,“普塔‘用他的心’思考万物,并且表达他思想的词汇就是创造性词汇,后者使他的思想物质化”。“万物都是造物主思想物质化的产物,而且世间万物通过普塔继续起作用,普塔操控着生命的机制”³⁹,已经初步具备了上帝的特性。但是,这种本源追溯并没有达到一神教,而是接受了原来的多神体系:

他创造了地方神,他建立了城市,他划分了行省,他把众神放在他们被崇拜的地方,他确定了他们的祭品,他建立了他们的教堂。他使他们的躯体(雕像)看上去使自己愉悦(就是,这些形式是他们渴望表现的),并因此,神进入了每种木头、石头、泥土和每种产生了普塔的事物的躯干内,在那里他们具有了形体⁴⁰。

即造物主没有一统天下融合掉别的神灵,而给予所有神灵以合适的位置。

而对世界本源追溯的另一种可能性,是完全哲学性的归纳。中国的道,即是这种思考的典型例证。老子是中国较早理性思考世界本源的人,《老子》中有:“有物混成,先天地而生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“天下万物生于有,有生于无。”在老子的眼中道在一切存在之前,是世界万物的本源,不依赖于任何事物而独立存在,不受任何其他事物的影响,按自己的意志运行。老子关于世界本源的认识已达到一神教的水平,但他的溯源的目的只在于说明道,而且道也不具有人格化,着眼点不在宗教。其追本溯源恰恰是对原有人格化上帝的抛弃。后来庄子进一步说,“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极下而不为深。先天地生而不为久,长于上古而不为老。”继承了道自源自在为世界所本的理论,但也没有将之归为人格化的神。中国古代所以抛弃人格化的帝,而代之以非人格化的道,原因有二:一是思维方式进步,由宗教向哲学转化的结果,由具体的人性的神

灵向抽象的存在转变。另一个原因,则与战国时期中国的社会剧变有关。战国时期是中国社会变动最激烈的时代,人们无法将现实世界的混乱与上帝的至善属性合理融合在一起。人们无法回避现实的残酷,只好将世界的本源和动力非人格化,声称这种混乱只是非人格化的道的运动方式,而不是人格化神灵的有意识的安排,“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”

走上相似道路的,还有印度的梵。梵也是一切之源,自在自存,同时也是非人格化的存在。其非人格化的进程,也与中国道的情况相似。

所以追溯根源只是产生一神教的可能条件,却不是必然条件。

一神教起源的第二种可能,是自觉的宗教运动,即通过人为的宗教改革建立一神教。但在这种情况下,新宗教往往与已有的宗教发生强烈冲突,很难与已有的宗教进行协调,宗教改革依靠的也往往只是改革者的个人魄力与强权。而旧有的多神教拥有的知识体系和优势以及强大的习惯性势力,很容易对新生的一神教形成威胁。所以一旦改革者本人死去,新生的一神教很容易就会被旧有的宗教势力所淹没。如古埃及的阿赫那吞改革,即是人类历史第一次建立一神教的尝试。阿赫那吞在一段时期建立了崇拜太阳神拉的一神教,并发展出相当高水平的一神教理论,但这一改革很快失败,一神教被废除,原来的多神信仰恢复,阿赫那吞本人也蒙上了耻辱。

所以,面对多神教的优势和社会信仰势力,一神教很难通过宗教改革建立起来。

一神教产生的第三种途径是,神灵失去了具体载体,没有可以凭依的有土地和疆域,人们只能选择一个超越一切自己存在的神。

世界上的一神教,正是通过第三种途径产生的。

四、最早的一神教——犹太教

犹太人建立了一神教,并最终坚持和发展起来。

犹太人早期也是多神崇拜者。在到达迦南以前,犹太人曾在美索不达米亚生活,那里多神教盛行。最早的犹太人可能也是信仰多神教,古文献中,犹太人把神读作“Elohim”,这个单词本身是复数名词,说明早期犹太人相信存在着不只一位神灵。在《圣经》中也有记载表明早期犹太人有多神信仰,如《圣经·创世记》中记载“当人在世上多起来,又生女

儿的时候,神的儿子们看见人的女子美貌,就随意挑选,娶来为妻”。“雅各对他家中的人以及一切与他同在的人说:“你们要除掉你们中间的外邦神。””而据说一神教发展史重要人物亚伯拉罕的父亲他拉就是个多神教徒,专为人们制作神像。所以,可以推论,犹太人在早期是信奉多神教的。

犹太人原是西亚地区的游牧民族。西亚地区是人类文明的发源地之一,这里很早就出现相当成熟的文明,出现了强大的族群和国家,苏美尔、巴比伦都曾建立起强大的帝国。在高度发达的文明下,土地和财富很早就有明确的归属。到达这一地区的犹太人,已经很难在已有明确归属的土地上获取生存空间。公元前20世纪,汉莫拉比建立强大的巴比伦王国时期,犹太人生活在幼发拉底河下游的城市乌尔。出于对土地的渴望,犹太人的祖先亚伯兰(后更名亚拉伯罕)带领众人西迁入迦南,即今以色列、巴基斯坦一带。据说这次迁徙是受到上帝的启示,亚伯兰到达迦南后,“耶和华向亚伯兰显现,说:‘我要把这地赐给你的后裔。’”当时迦南已经有人居住,犹太人虽然可以在此游牧,但并没有真正控制这一地区。而随后而来的饥荒,迫使犹太人迁入埃及,沦为埃及法老的奴仆。后来,在摩西的带领下,逃出埃及,重新回到迦南。在这一次迁徙过程,耶和华与犹太人立约,立定了“摩西十诫”,信仰唯一神成为正式的戒条。

西亚地区文明发达较早,土地分配已经结束。而犹太人在人数和力量一直处于不利的地位,如《申命记》中:“耶和华专爱你们,挑选你们,并非你们的人数多于别的民族,原来你们的人数在万民之中是最少的。”所以,无力改变已经形成的土地分配状况。从犹太人的早期历史可以看出,犹太人一直没有能获得属于自己的土地。从古文献中可以看出,古犹太人对土地充满了渴望,《圣经》中一再强调的就是上帝所许诺的“流着奶与蜜的土地”,“应许之地”是犹太人信仰中的重要内容之一。

从前面分析商代神灵的情况,我们知道,多神教下的神灵是与具体的土地、具体的事物和具体的族群联系在一起的。古代西亚地区也是如此,“某个神祇只有在特定的区域才有管辖权,而且当你前往其他国度时,最好能崇拜当地的神祇。”^④

但希伯莱人却没有固定的土地,其神灵也就失去了可以托身的空间。

面对这种情况,没有土地的犹太人要么接受外

族拥有空间依附的神灵,每至一处即崇拜当地神灵。要么使自己所信奉的神灵可以脱离地域和空间的限制,具有超越地域的能力。没有固定的神灵信仰,对于一个独立群体而言,是不可想象的。犹太人在保留自身神灵的努力中,不断升华神灵的权能,最终形成一个超越一切的至上神。适应犹太人四处流浪的生活状况,随时跟随他们,所以无处不在。

这个神灵不仅可以超越空间范围,而且拥有支配权,有权在已经分配完毕的资源中为犹太人获取土地。这就要求这个神灵对一切拥有支配权,而人格化的创造者的身份,是占有权和支配权最合理的来源。于是,上帝进一步成为世界的源头,拥有一切资源的支配权。而上帝对犹太人的重要承诺,即是将迦南作为给犹太人的“应许之地”。

这个神灵既然创造和拥有了一切,那么所有人都是造物主的造物,在理论上是平等的。而犹太人面临的现实是,上帝必须青睐犹太人,才可能在改变已经完成的分配,给犹太人特殊的照顾,为其取得土地资源。为此,犹太人产生了“特选子民”的观念,宣称自己是“上帝选民”。世界之主上帝之所以对犹太人特别眷顾,是因为他们是上帝选定的信徒。

即犹太人的神必须满足三个条件:一是不受地域限制,超越地域;二是拥有世界,对一切都具支配权;三、青睐犹太人,为犹太人分配资源。

于是犹太人将世界起源传说与对神灵的需要融合在一起,产生了为造物主,拥有一切、无处不在的上帝。

应该说一神教是犹太人的特殊历史与经历造成的,没有犹太人也就没有一神教。

但是,这种一神感的选择是被动的,是流徙的结果。一旦获利固定的土地和建立稳定的国家,神灵有了附着的实体,复杂的社会事务需要多种合理化的解释,多神教很容易卷土重来。例如以色列兴盛的所罗门时代,所罗门王一方面大兴土木建造耶和华圣殿,另一方面也在宫中为娶自异邦的妃嫔建立异教神庙,甚至在耶和华圣殿设立异族神像并公开祭祷。

但后来犹太国家的多舛命运却使之保持了一神教。所罗门王死后不久,犹太王国即衰落分裂,内部纷争,外受侵袭。公元前586年,巴比伦攻破耶路撒冷,许多犹太人被迁往巴比伦,史称“巴比伦”之囚。半个多世纪后,才由新霸主波斯放回。公元前4世纪,又被马其顿征服。罗马兴起后,也多次与犹太

人进行战争,公元1世纪,罗马完成占领。犹太人流散到世界各地。

动荡的历史和不断失去的家园,使犹太人无法最终完成神灵与土地和国家的融合,从而保持了一神教的超越性无限性。

犹太一神教的形成,可能还受埃及宗教的影响。在埃及人的宗教中,已经出现了本源之神造物主,造物主主宰现实世界的运转,而且神无处不在。这些观念都是后来的一神教中的重要观念。埃赫那吞的宗教改革虽然与当时的信仰情况不相契合,但在理论上并不是空中楼阁和海市蜃楼,而是有相当广泛的思想基础。从犹太教的发展历史看,也是在离开埃及后,摩西制定了十诫,一神教获得了巨大的发展。

总之犹太人的现实是无土、无依,所以能依赖的只有上帝的万能与青睐。所以,犹太人将所有事物都归于一个上帝,创立、发展和维持了一神教。

注释:

① 朱凤瀚:《商代诸神之权能与其类型》,《尽心集——张政烺先生八十庆寿论文集》,中国社会科学出版社,1996年。

② 于省吾:《甲骨文字释林·释“帝佳其冬兹邑”》,第188页~第189页,中华书局,1979年。

③ 饶宗颐:《殷代贞卜人物通考》(上册),第117~118页,香港大学出版社,1959年。

④ 于省吾:《甲骨文字释林·释𠩺》,中华书局,1979年。

⑤ 于省吾:《双剑謄殷契駢枝续编·释再册》,1941年。

⑥ 郭旭东:《殷墟甲骨文所见的商代军礼》,《中国史研究》2010年第2期。

⑦ 于省吾:《甲骨文字释林·释启》,中华书局,1979年。

⑧ 叶玉森:《殷契鈎沈》,这里转引自于省吾主编:《甲骨文字诂林》(第三册),第2251页,“循”字条,中华书局,1996年。

⑨ 徐中舒:《禹鼎的年代及其相关问题》,《考古学报》1959年第3期。

⑩ 于省吾主编:《甲骨文字诂林》(第三册),第2314页,按语,中华书局,1996年。

⑪、⑫ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第569页,中华书局,1988年。

⑬ 于省吾主编:《甲骨文字诂林》,第174页,中华书局,1996年。

⑭ 于省吾:《甲骨文字释林·释“帝官”》,中华书局,1979年。

⑮ 胡厚宣:《殷代的史为武官说》,《全国商史学术讨论会论文集》,殷都学刊编辑部,1985年。

⑯ 温少峰、袁庭栋:《殷墟卜辞研究——科学技术篇》,第212~213页,四川省社会科学院出版社,1983年。

⑰ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第572页,中华书局,1988年。

⑱ 郭若愚:《释𠩺》,《上海师范学院学报》1979年第2期。

⑲ 于省吾主编:《甲骨文字诂林》(第二册),第1835页,中华书局,1996年。

⑳ 胡厚宣:《甲骨文四方风名考证》,《甲骨学商史论丛初集》,河北教育出版社,2002年。

㉑ 袁柯:《山海经校注》,第426页,巴蜀书社,1985年。

㉒ 袁柯:《山海经校注》,第412页,巴蜀书社,1985年。

㉓ a. 胡厚宣:《甲骨文四方风名考》,《甲骨学商史论丛初集》(第2册),河北教育出版社,2002年; b. 蔡哲茂:《甲骨文四方风名再探》,《金祥恒教授逝世周年纪念论文集》,台北,1989年。

㉔、㉕ 胡厚宣:《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》,《复旦学报(人文科学)》1956年第1期。

㉖ 王辉:《殷人火祭说》,《古文字研究论文集》(《四川大学学报丛刊》(第十辑)),四川人民出版社,1982年。

㉗ 池田末利:《四方百物考》,刊《大东文化大学汉学会志》,第3号;又收入《中国古代宗教史研究——制度与思想》,东海大学出版会,东京,1989年。

㉘ 连邵名:《论帝与上下》,《周易研究》2004年第1期。

㉙ 葛英会:《殷墟卜辞所见王族及相关问题》,《纪念北京大学考古专业三十周年论文集(1952-1982)》,文物出版社,1990年。

㉚ 袁锡圭:《关于商代宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》,《文史》(第17辑),中华书局,1983年。

㉛ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社,1956年。

㉜ 蔡哲茂:《释稷》,《安阳殷墟甲骨文发现九十周年国际学术讨论会论文》,1989年。

㉝ 王宇信:《谈上甲至汤灭夏前商族早期国家的形成》,《殷都学刊》2007年第1期。

㉞ 巴里·克普姆:《解剖古埃及》,第327页,浙江人民出版社,2003年。

㉟ 《马恩全集》,第27卷,第65页,人民出版社,1980年。

㊱ 劳伊德尔:《古代埃及宗教文献》,第108页,耶拿,1915年。(引自《古代埃及宗教》上海三联书店,2005年。)

㊲、㊳ 亚历山大·沙夫:《埃及太阳颂》,柏林,1922年。(转引自《古代埃及宗教》,上海三联书店,2005年。)

㊴、㊵ 亨利·富兰克福特:《古代埃及宗教》,第15、16页,上海三联书店,2005年。

㊶ 凯伦·阿姆斯特郎:《神的历史》,第27页,海南出版社,2001年。

(特约责编:徐义华)



古史新证

本期导读

一、《试论甲骨文和〈圣经〉所见的“上帝”观比较研究》

本文从加拿大甲骨学家明义士对商代上帝和基督教上帝的认识入手,引入对商代的上帝与犹太人上帝的对比。通过对耶和华与帝在各自社会中的地位和作用的具体分析,作者总结了二者的异同。犹太人的耶和华与商代的上帝有其共同之处,即都是至上神,都有自己的臣属。但更多的则是不同之处,耶和华是唯一神,是社会规范和法则的来源,主动介入犹太人的生活,而且具有绝对的影响力;商人的帝则是多神中的一员,不制定社会规范,在人神交流中更多时候处于被动地位,其权能有一定的限度。形成这种差异的原因,则是不同地域、不同民族及不同历史进程的结果。

作者利用商代甲骨文资料和《圣经》等外国古典文献,对具有相近性质的宗教现象进行研究,为我们提供了一种较新的视角,其结论也有值得思考的地方。也有些地方值得更深入探讨,如犹太人将社会规章假定为耶和华的规定,是因为犹太人将耶和华视为一切的源头和世界的占有者,所以将社会法则也归于耶和华。所以,犹太人和商人的真正差异在于上帝的本质,而不仅仅是制定者的不同。另外,有的用词可以再加以斟酌,如用“神权国家”称呼犹太人早期社会是不精确的。因为在耶和华崇拜形成的年代,犹太人还没有建立起国家。所以,用“神权社会”或许更恰当一些。

二、《商代的帝与一神教的起源》

本文讨论了商代帝的权能,帝与天、方、帝臣、祖先的关系,认为商代的帝是具有极大权能的至上神,统领着由自然神和祖先神组成的臣属,形成在神灵领域的权力机构,是人类国家政权在信仰领域的翻版。

在这个权力机构中,帝具有至高无上的地位,自然神和祖先神也具有一定的权能。随着神灵系统的完善,上帝日益退出具体事务,自然神和祖先神地位上升。而社会性事务日益重要,祖先神地位日益加强,在许多领域取代帝和自然神行使权能。自然神受地域的限制,祖先神受族群归属的限制。在神灵权力系统中具有具体行为能力的神灵的局限性,使得商代帝的至上性也被限制在一定范围内。

所以,商代的帝虽然是至上神,但无法产生出包容一切的唯一至上神观念。

一神教的产生,则是神灵脱离了地域和族群的局限性的结果。西亚地区是文明早熟地区,资源分配早已完成。后来的犹太人,无法从已经定型的资源分配模式中获取土地。为了提供本族的精神支持,犹太人发展出超越土地和族群的全能全智的一神教。

讨论一神教必及于犹太教,是因为犹太教最终流传并影响广大。但最早的一神教,应是埃及埃赫那吞的一神教改革。只是

这次宗教尝试,很快结束。但其意义是不应忽略的,而且改革的原因是王权与神权的斗争,本身即是一神教产生的可能途径之一。应该加以关注。

三、《试说西周金文中用作地名的“斤”》

本文讨论了西周金文中的“斤”地的地望。“斤”是记载昭王南征相关铜器中出现的地名,作者认为西周时期南北交通的主要通道是自成周过方城经南阳盆地到江汉流域的东线,鄂东地区有西周时期的城址和考古发现,这一地区又是周人为保障铜资源而重点经营的地区,而“斤”可以训诂为“蕲”。所以,“斤”应是今蕲春一带。

昭王南征是西周的重大史事,探讨“斤”等地名,不仅对于认识昭王南征的过程具有重要意义,而且对于认识商、周之际,江汉地区与中原王朝的关系,认识中国国家发展的阶段有裨益。本文的探讨,可以自细微处看大历史,很有意义。

本文通过西周时自周至南方的交通路线、周人向南方开拓的目的、鄂东的考古发掘以及文字训诂方面进行认证,其可信性是毋庸置疑的。但也应该看到,相当的证据是间接的。如果资料具备,可以加强直接证据的扩充,将金文或文献中与“斤”相关的地名一同讨论,用多点确定一点。同时,我们还看到铭文与昭王征楚有关,所以从楚人的早期历史和地望出发,也是一条加强论据的方法。

四、《闻尊铭文与西周时期的采邑制度》

本文利用新出《闻尊》中“𡵓(胥)朕采瘁田、外臣仆”的记录,认为“𡵓”字意思为“主司、治理”,“𡵓”字后之“采”、“田”、“外臣仆”应为并列的宾语。而“瘁”字可读迓,表示近义,瘁田即近采之田。外臣仆,则是采邑从事劳动之民。

在此释读基础上,结合《鼎》、《中方鼎》、《静方鼎》中关于采邑的记录,总结了西周时期采邑的地域范围、赐采的原因、采的功能与性质、采的等级以及采的内部结构等特点。

本文许多观点,已经为前人的成果所证明,是可以采信的。本文的最新突破在于采的内部结构,如果采、近采之田、外臣仆等关系得以确认,那么对于认识西周社会结构和西周史实有启发意义。正因为具有这样的重要性,所以更应该加强讨论。瘁田,释近,虽然有一定根据,但尚缺乏同字其他例证。另外,采与瘁田是否确定是并列关系也是一个关键问题,二者之间也可能是同位语关系,即瘁地之采田。臣仆的内、外关系涉及西周的社会性质,也十分重要。从相关资料看,西周贵族的采邑有时不止一处,且高级贵族封地和采邑可同时并有,所以内、外关系上,就有多种可能。

五、《赵惠文王时期的纪年兵器研究》

本文通过对二年主父戈、王何立事戈、廿年丞闾相如戈和廿九年相邦赵豹戈等多件赵惠文王时代的标准兵器进行讨论,认为在赵国兵器刻铭的演变过程中,由早期形式多样的辞铭发展到后期严密规整的三级辞铭格式,惠文王在位时期是这一变化的关键阶段,奠定了孝成王及以后赵国兵器刻铭的一般形式。

战国时期是中国社会大变革时期,国家结构和社会组织方式都发生了根本变化,崇尚武力和战争拓疆在当时是新的现象。而赵、秦等国家,都出现了新的工业生产方式,出现了以制造武器为主的国家工业体系,这一体系上及国王下及奴隶,是认识当时社会性质和变迁的重要内容。本文虽讨论的是具体事物,但以小见大,可窥战国历史。

(王宇信)