

《保訓》“追中于河”解

羅 琨

清華簡《保訓》篇約 250 字，四處提及“中”字，研究者多認為反映了周文王主張中道的治國理念，然而對於上甲故事中的“假中”、“追中”却衆說紛紜。如有研究者通過與漢代文獻的比較研究，推斷上甲的故事為一宗司法案例：上甲微從河伯處借到的中是“司法判決書”，上甲微是執行者，執行了判決以後，“歸（追）中”是將判決書歸還，河伯地位當如文王之稱西伯，為一方霸主，握有特定地域的司法權，有易在其控制之下，故其審判裁決是有效的。^{〔1〕}這一推測固然可以自圓其說，並引起一些論者的共鳴，但問題在於王亥之時是否已經入成文歷史的時代？是否已經有了“司法判決書”和“特定地域的司法權”？河伯是否可能如文王一樣為一方霸主？

歷史事件都是在一定時間、空間發生的，在我們詮釋相關文獻記載的時候，不能脫離它的時代。《保訓》關於這個故事的記載為：

……昔微假中于河，以復有易，有易服厥罪。微無害，迺追中于河。（簡

8）微志弗忘，傳貽子孫，至于成唐，祇備不懈，用受大命。（簡 9）

“微假中于河，以復有易，有易服厥罪”，講的是上甲微借河伯之師伐滅有易，為父復仇的故事。事見《楚辭·天問》、《山海經》、《竹書紀年》、《世本》等，前人的研究成果很多，例如清代有徐文靖《竹書紀年統箋》、劉夢鵬《屈子章句》等，後又有日本學者內藤虎次郎《王亥》（1916 年）、王國維《殷卜辭所見先公先王考》（1917 年），以及近世陳夢家《殷虛卜辭綜述》（1956 年）、胡厚宣《甲骨文商族鳥圖騰的遺跡》（1964 年）等，經過幾代學人的探索、互相啟發乃至切磋，商人先祖中季—王亥、王恒—上甲這一段譜系已經得到確認。

〔1〕李均明：《〈保訓〉與周文王的治國理念》，《中國史研究》2009 年第 3 期。

據前人考訂,季當即《史記·殷本紀》之冥,因而這一段約略相當夏王朝中期,即少康復國至帝泄之時。^{〔1〕}林庚《天問論箋》(1983年)更結合文獻記載與甲骨文資料對上甲爲父復仇的前因後果作了進一步考訂,從而可知商人先世自上甲始建立了國家,^{〔2〕}換言之,就“國家是文明社會的概括”^{〔3〕}而言,王亥之時商人尚處於文明初曙的英雄時代。這從甲骨文中也可以得到證明,在商人的諸先祖中,唯有王亥的稱謂冠以鳥形,帶有“天命玄鳥,降而生商”的傳說時代的標記,並且被尊爲“上甲父王雋”、“高祖王雋”、“王雋”。^{〔4〕}

據夏商周斷代工程的階段性成果報告,王亥的時代距離文王稱王約略有八百年之遙,處於兩個不同的社會發展階段,王亥之“王”,標誌着他不僅是氏族首領,還是氏族的軍事首長,在殷墟甲骨文中還有類似的“王”,如可能屬於先公遠祖的“王矢”,屬於服屬者的“毆王”、“次王”,^{〔5〕}這些“王”與文王稱王的涵義是完全不同的。商代已有內外服制,有了侯、伯等爵稱,但是在甲骨文中,却不見“河伯”,卜辭中的“河”有兩種用法:一指大河;二指神祇,似指大河之神,但在祭祀卜辭中與高祖神並卜合祭或對貞的顯然是人神,如:

1. 燎于河、王亥、上甲十牛,卯十牢。五月。 《合集》1182
2. 辛巳卜,貞來辛卯酒河十牛,卯十牢。王雋燎十牛,卯十牢。上甲燎十牛,卯十牢。
辛巳卜,貞王雋、上甲即宗于河。
辛巳卜,貞王賓河燎。
弼賓。 《屯南》1116
3. 辛未貞求禾于高畀河。 《屯南》916
4. 貞酒于河。
貞酒王亥。
貞乎雀酒河五十〔牛〕。
勿五十牛于河。
五十牛于王亥。 《合集》672

〔1〕參見周鴻翔:《商殷帝王本紀·夏商周帝系比較表》,香港1958年。

〔2〕羅琨:《殷墟卜辭中的高祖與商人的傳說時代》,胡厚宣主編:《全國商史學術討論會論文集》,《殷都學刊》增刊,1985年2月。

〔3〕恩格斯:《家庭私有制和國家的起源》,《馬克思恩格斯選集》第162頁,人民出版社1966年。

〔4〕《合集》24975、30447、34294。

〔5〕《合集》1825、6、9375。

第1、2例是合祭王亥、上甲與河，從後者還可以知道是準備在河宗舉行祭典。第3例是關於向高祖和河舉行求年的祭祀，從卜辭可知辭中的“高”指高祖，而商代被尊為高祖的祇有夔、王亥、上甲、大乙四位先公先王。^{〔1〕}第4例是關於祭河與祭王亥的對貞。兼考在祭祀卜辭中，“河”與其他先公先王並沒有類似聯繫，可以推論王亥、上甲與河確有非比尋常的密切的關係，聯繫文獻記載，必指古史傳說中的河伯。現在我們還不清楚卜辭中作為祭祀對象的“河”，是否可以劃分出作為自然神——大河之神的“河”，抑或在商人心目中，古氏族首領的河伯已與大河之神合二而一，但是商人將“河”視為與高祖神有對等地位的人神——至少是與某些高祖神一樣有着半神半人雙重品格的神祇是可以斷定的。

由於卜辭中的“河”沒有“河伯”之稱；由於無論文獻記載還是考古發現都不能說明在夏代中期，從河北中北部的易水流域至河南北部先商活動地區已經存在一個具有“特定地域的司法權”的政治實體；而且有別於後世的是不僅夏代，直至有商一代依然是兵刑不分；更兼《尚書·多士》“惟殷先人有冊有典，殷革夏命”，是已知成文歷史的最早記載，時當夏末商初，所以關於“河伯”地位當如“西伯”，握有特定地域司法權，及“中”是“司法判決書”的推想缺乏歷史根據。

應該在原始社會的歷史背景下復原王亥的故事。如同周人所說，商人是“肇牽車牛遠服賈”^{〔2〕}的古族，從王亥服牛的傳說可知這一古俗有着綿長的根系，但是在氏族制度下，遠程貿易是有危險的。恩格斯在《家庭私有制和國家的起源》論及易洛魁氏族曾指出，氏族制度下由於生產還不發達，人類不斷受到陌生的、對立的不可理解的外部大自然的支配，反映在宗教觀念中，部落始終是人們的界限，凡是部落以外的，便是不受法律保護的，在沒有明確和平條約的地方，部落與部落之間便存在着戰爭。不僅美洲如此，我國雲南民族調查也顯示，在上世紀中葉西盟佤族還保存血緣氏族社會的殘餘，若干家族構成一個村寨，每個村寨都是一個經濟、政治、軍事單位，村寨之間因共同特點和維護生存的需要，組成部落，部落之間的關係主要表現為械鬥、復仇和獵頭。也有一些部落因血緣關係、地理上的接近或為一定的目的而結盟，聯盟的部落之間一般說來是友好平等的關係，互不砍人頭，^{〔3〕}這正與通過對易洛魁人研究得出的結論相表裏。不僅民族學資料如此，在《左傳》中也能讀到類似“《史佚之志》有之

〔1〕羅琨：《殷墟卜辭中的高祖與商人的傳說時代》。

〔2〕《尚書·酒誥》。

〔3〕陳金全、郭亮：《西盟佤族原始法文化的原創性》，那金華主編：《中國佤族“司崗裏”與傳統文化學術研討會論文集》，雲南人民出版社2009年。

曰：非我族類，其心必異”、“神不歆非類，民不祀非族”等古訓，^{〔1〕}印證了恩格斯所說的被血緣紐帶繫連在一起的氏族社會形成的狹隘宗教觀念有着普遍性。

上述對西盟佤族的調查者還指出，部落和地方性社區之間長期敵對狀態，即“世仇”，是一種潛在的無序狀態，一旦外化，會造成嚴重混亂甚至是致命的災難，爲了規避這種危險回到有序狀態，解決方法除械鬥外還有議和，但這是有條件的，在與世仇雙方都保持友好關係的第三方部落調解下，世仇糾紛的雙方議定條件、同意和解，再由第三方主持儀式，交割賠償、剽牛，纔能解除敵對狀態。英屬哥倫比亞海岸附近島嶼土著的海達人在與大陸部落進行貿易時，爲了規避“世仇”帶來的危險，需要一種“人爲的血緣關係”的保護，一位海達酋長與一位大陸部落酋長彼此盛宴招待，交換珍貴的禮物和禮名，從此結爲“兄弟”，任何一方的住宅即成爲對方的避難所。^{〔2〕}

這使我們很容易聯想起王亥服牛的故事，《山海經·大荒東經》載“王亥託于有易、河伯僕牛。有易殺王亥，取僕牛。河念有易，有易潛出”，顯然，王亥與有易建立了貿易關係，而與貿易對象關係密切的河伯則是建立“人爲的血緣關係”的“兄弟”，充當了安全貿易的保護人，所以當衝突發生，王亥被殺，上甲微要求河伯履行義務，出兵復仇時，河伯儘管哀念有易，暗中幫助“有易潛出”，免遭滅頂之災，却不能拒絕上甲微。可見“微假中于河”意思是微藉助要求“河”履行公平貿易的保證，迫使其出兵，用河伯之師，以武力解決矛盾。“中”指保證公平、公正的承諾。

下文，“微無害，迺追中于河”，有易既已服罪，何以有“微無害”之說，頗爲難解。幸而《楚辭·天問》在講王亥、上甲的故事中，提到“眩弟並淫危害厥兄”，正與“微無害”相呼應，補上了記載的缺環，揭示出除了對有易的戰爭外，微還經歷了另一場內部鬥爭。《天問》在“該秉季德”一節後，記述：

恒秉季德焉得夫僕牛，何經營班祿不但還來？昏微遵蹟有狄不寧，何繁鳥萃棘負子肆情？眩弟並淫危害厥兄，何變化以作詐後嗣而逢長？

透露出王亥死後，其弟王恒接任了領袖職位，討回僕牛用於爲自己謀求利益，王亥之子——微則堅持追究父親的死因，拒絕和解，終於報了血仇。在伐滅有易以後，又與王恒及王恒之子發生了激烈衝突，權力之爭幾經曲折，最終微非但没有受到傷害，而且在鬥爭中建立了新的秩序，商人的國家形成，他的後嗣世代執掌王權，綿延久長。王亥之死成爲先商族歷史的轉折點，變革是由上甲微完成的，却是建

〔1〕分別見《左傳》成公四年，杜預注：史佚，周文王太史；《左傳》僖公十年。

〔2〕喬治·彼得·穆達克：《我們當代的原始民族·英屬哥倫比亞的海達人》，童恩正譯，四川省民族研究所1980年。

立在借河伯之師伐滅有易的基礎上，所以不僅殷墟卜辭反映“河”的地位不亞於高祖神，後世文獻如《易林·大有》也有“河伯之功，九州攸同，載祀六百，光烈無窮”的贊譽。^{〔1〕}

由此可見“微無害”一段是指上甲微結束內部鬥爭後的作為，“追中于河”，句式同於《尚書·文侯之命》“追孝于前文人”，對此前人多有考訂，《尚書校釋譯論》概括前人之說，指出稱祖先為“先文人”、“前文人”為周人習慣之語例，而以能“繼祖先之志”者為“孝”，“追孝”二字金文習見，為古人語例，“追孝于前文人”為當時周人表示繼承和發揚祖先遺志時所習用的語句，亦見於金文，如追敦銘文，此外還有“以追孝佚祖”（僇兒鐘），“其用追孝于皇考己伯”（兮仲鐘）。^{〔2〕} 這啟示我們“追中”之追當與“追孝”之追含義相同，都是追隨、繼承、發揚的意思，“追中于河”的意思是要發揚“河”所信守的公平、公正。具體地說就是河有大功於商，商要給以回報，包括將“河”與祖神並列，世世受到商人的祭祀，纔符合公平、公正的精神，換言之“追中于河”就是要效法“河”的公正，回報于河。

在王亥、上甲的時代，崇尚公平、公正是很自然的，雖然是處在走向文明的過渡階段，但長久以來實行平均分配的原始共產制是使群體生命得以延續的基本保證，在西盟佤族社會，作為政治領袖的頭人是通過自然比較的過程逐漸被群眾推舉出來的，標準是經濟條件優越、善於講話辦事、勇敢公平，早期後兩條尤為重要。佤族的民歌總有一個韻腳隨時可以聽到，即“江三木洛”，“江”佤語是公平、公正的意思，三木洛是佤族的民族英雄，這四個字意為“公平、公正的三木洛”，因此調查者認為江三木洛是原始法文化的一個重要符號。^{〔3〕} 而要求“回報”則是這種公平理念在原始社會晚期的延伸，楊向奎《宗周社會與禮樂文明》指出，禮儀起源於原始社會的風俗習慣，“禮尚往來”始於原始社會的貨物交易行為。在美洲、歐洲、亞洲處於原始社會晚期的民族，曾頗為普遍地存在過一種“保特拉吃”（或稱“競賽式之全體贈給”、“夸富宴”等）的制度，類似習俗在中國古代也曾存在過。這種交換是由深植於人們心中的贈與、接受和回報三個義務來維持，交換的東西不僅限於貨物和財物、不動產和動產，還包括對社會身份、地位的認可等。交換過程中，主人的款待很講究儀式，有武裝人員協助保護，有舞蹈和盛宴的招待，饋贈和回贈表面上都是自願的，實際上都是應盡的義務，“而且他

〔1〕詳見羅琨：《殷卜辭高祖王亥史蹟尋繹》，張永山主編：《胡厚宣先生紀念文集》，科學出版社1998年。

〔2〕顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論·文侯之命》，中華書局2005年。

〔3〕參見李波、胡興東：《佤族傳統社會組織制度》，陳金全、郭亮：《西盟佤族原始法文化的原創性》，那金華主編：《中國佤族“司崗裏”與傳統文化學術研討會論文集》，雲南人民出版社2009年。

們間的約束力或由個人間私下解決,或由公開的戰爭解決”,^{〔1〕}這也很容易使我們聯繫起王亥的故事及其時代,所以上甲微逼河出兵,又回報于河,是符合當時社會觀念的。

微回報河,將其與父親王亥並列納入祀典的推斷,不僅有殷墟卜辭為證,在《保訓》本文中也可以得到啓示,在“迺追中于河”下,簡文有“微志弗忘,傳貽子孫,至于成唐,祇備不懈,用受大命”,這裏繼承“微志”者,祇提到成湯不是偶然的,在湯伐桀的戰爭中,曾有一位“有莘氏媵臣”、“五就湯,五就桀者”^{〔2〕}伊尹,對商王朝的建立立下大功,並得到與“河”同樣的回報,殷墟卜辭中屢見對伊尹的祭祀,印證了傳世文獻所謂“祖伊尹世世享商”^{〔3〕}。

通讀 7、8 兩簡,可知《保訓》講王亥的故事重點在於闡發“微志”,通過微以公正的名義迫使河出兵,又回報于河,強調為政者應該打破“神不歆非類,民不祀非族”的狹隘觀念,要以博大的心胸,廣泛地網羅人才,更要用政治智慧增強凝聚力,纔能達到“用受大命”的政治目的。實際上文王、武王也正是這樣做的,《左傳》昭公二十四年載萇弘說:“‘《太誓》曰:紂有億兆夷人,亦有離德;余有亂臣十人,同心同德。’此周所以興也。”又,一般認為呂尚為治臣十人之一,文王號之曰“太公望”,頌揚武王伐紂的《詩·大雅·大明》稱之“維師尚父,時維鷹揚”,傳統看法多認為“師尚父”是對呂望的尊稱,^{〔4〕}顯然這些思想和做法與《保訓》的思想一脈相承。可見《保訓》作為文王遺訓,不是泛泛地講述治國理念,而是對武王繼續完成滅商大業的當務之急做出了具體指示。

(羅琨 中國社會科學院歷史研究所研究員,
北京市朝陽區西壩河北里 17 樓 1608 號,100028)

〔1〕參見楊向奎《宗周社會與禮樂文明》,人民出版社 1992 年;李紅軍:《佁族傳統民俗中的互惠及其社會功能初探》,王亞文:《在傳統與現代之間——從西盟岳送佁族“夸富宴”看社會文化變遷》,那金華主編:《中國佁族“司崗裏”與傳統文化學術研討會論文集》,雲南人民出版社 2009 年。

〔2〕《史記·股本紀》、《孟子·告子》。

〔3〕《呂氏春秋·慎大覽·慎大》。

〔4〕見《史記·齊太公世家》,十三經注疏本《毛詩注疏》,漢鄭玄箋、唐孔穎達疏。