

《商颂》的作者、作期及其性质

江 林 昌

《诗经·商颂》现存五篇：《那》《烈祖》《玄鸟》《长发》《殷武》。这是颂扬商族祖先的祭祀歌辞，其中涉及的内容大致包括：

1. 商族的来源；
2. 商族祖先：契、相土、成汤及汤臣伊尹、高宗武丁；
3. 伊尹与商汤并祭制度；
4. 商族与夏族（禹、韦、顾、昆吾、桀）的关系；
5. 商族与氏、羌、荆楚等部族的关系。

如果《商颂》上述记载可信，则《商颂》将是我们研究商族历史文化的重要资料。因此，我们有必要考察《商颂》的作者、作期及其性质。

一、旧说考辨

学术史上，关于《商颂》的作者与作期，大致有两种意见。一种意见认为，《商颂》为春秋前期宋人正考父所作。齐、鲁、韩三家今文家主此说。^①

鲁诗曰：“宋襄公之时，修行仁义，欲为盟主。其大夫正考父美之，故追道契、汤、高宗，殷所以兴，作《商颂》。”
（见《史记·宋微子世家》）

齐诗曰：“《商》，宋诗也。”（见《礼记·乐记》郑玄注）

韩诗曰：“正考父，孔子之先也，作《商颂》十二篇。”（见《后汉书·曹褒传》李贤注引《韩诗薛君章句》）

关于今文三家说，唐司马贞《史记索隐》已指出其破绽：“考父佐戴、武、宣，则在襄公前且百许岁，安得述而美之？斯谬说耳。”从而认为《商颂》五篇，“皆商家祭祀乐章，非考父追作也。”^②近人王国维、郭绍虞等人亦综合《左传》《国语》《史记》等材料，指出除非正考父能活到一百五六十岁，否则不及事宋襄公。^③于是，今文三家说颇致后人置疑。

另一种意见便是《毛诗序》，认为《商颂》作于正考父之前：

微子至于戴公，其间礼乐废坏。有正考甫者，得《商颂》十二篇于周之大师，以《那》为首。

《毛诗序》所依据的材料可能为先秦典籍《国语》，其《鲁语下》云：

昔正考父校商之名颂十二篇于周太师，以《那》为首。其辑之乱曰：“自古在昔，先民有作，温恭朝夕，执事有格。”先圣王之传恭，犹不敢专。称曰“自古”，古曰“在昔”，昔曰“先民”。

《毛诗序》说正考父从周太师那里得到《商颂》十二篇，说明《商颂》在正考父之前即已存在。而《国语·鲁语下》则曰“正考父校商之名颂十二篇”，明确指出《商颂》既为商人亦为商时所作了。盖殷商时期，《商颂》的篇目更多；到了春秋前期正考父时，只存了十二篇；再到春秋后期的孔子之时，仅存了五篇，即《诗郑笺》所谓“自正考甫至孔子时，又无七篇矣。”

二、《商颂》渐出于商族统治者巫祝集团之手

我们认为，以上《国语·鲁语》《毛诗序》及司马贞《史记索隐》所叙述的《商颂》流传过程当比较符合历史情实。这可从《商颂》作为商民族集体祭祀歌辞、商民族史诗这一特征中得到解

释。

远古初民祭祀天地山川之神与祖先时，往往由巫师奏鼓作乐起舞，以沟通天地人神。其祭辞则涉及天地宇宙之形成、民族生灵之起源、祖宗先烈之功德。期间还献上美酒与牛羊猪肉等祭品，供神祖享用，以报答神祖对万民子孙的庇佑。古人曾称这整个活动为“颂”，其具体叙述又各有侧重。

《毛诗序》：“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”郑玄《周礼》注：“颂之言诵也，容也，诵今之德广以美之。”白川静《说文新义》谓金文中“颂”字取象：“盖其初形也，字示于公廷祭祀祝告之意象。”这是从祭辞的角度立言。

郑玄《诗谱》云：“颂之言容。”《释名·释言语》：“颂，容也。叙说其成功之形容也。”毕沅注：“古容貌之容亦作颂。”阮元《擘经室集·释颂》谓：“颂训为形容者，本义也。且颂字即容字也。容、养、美一声之转，……今世俗所传之样子……从颂、容、美转变而来。……三颂各章皆是舞容，故称为颂。”这是从舞蹈角度立言。

朱熹《诗集传》：“颂者，宗庙之乐歌。”杨名时《诗经割记》引文贞公语云：“庸即颂也。颂钟颂磬与歌声应，直言‘颂’，重人声也。据此则《虞书》‘笙镛’‘镛’字亦与‘颂’通。间歌时堂上击玉磬为人声节奏，疑西阶即击颂钟颂磬应之。颂钟颂磬不俟合乐始击，唯升歌三终时。”张西堂《诗经六论》亦谓：“《颂》的得名，应当也如《南》《雅》一样，是由于乐器。这个乐器应当是‘镛’，就是所谓大钟，宗教仪式是用钟的，在古代的跳舞也有用钟的。”这是从音乐角度立言。

其实，以上诸说应综合起来理解，也就是说，“颂”是包括在宗庙祭祀活动中音乐、舞蹈、祭辞全部在内的。陈子展先生在《诗经直解》里的概括比较全面：“《颂》亦为史巫尸祝之词，歌舞之曲。”“《颂》作为宗庙祭祀之乐章演出，当是采用载歌载

舞，有声有色、美先人之盛德而形容之之形式。此种祖先之崇拜，盖俟落于远古之氏族社会，而为氏族长老权力神幻化之反映。”^④

今考《商颂》第一篇《那》，正是以祭祀祖先为主题，而以辞、乐、舞合一的形式加以表达的：

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。
於赫汤孙，穆穆厥声。
庸鼓有敎，《万舞》有奕。
我有嘉客，亦不夷怿？

诗写祭祀祖先之时，先奏“鞀鼓”，其声“简简”，其声“渊渊”。接着又吹管乐，其声“嘒嘒”。之后便是舞蹈：“《万舞》有奕。”姜亮夫师认为：“鞀”字或作“鼗”，而“鼗者鼓之一种，鼓者乐中用以为节奏者也。古乐节奏重于曲调，凡初民乐事皆如此，非仅中土为然也。故庙堂祭祀，燕饮乐舞，讲武劝农诸端，莫不用鼓，而他乐则以事以类而差。……《诗·商颂·那》曰：‘猗与那与，置我鞀鼓。奏鼓简简，衍我烈祖。’次章于鞀之后，次举管声，次举《万舞》，此盖乐次如是，非文人漫言也。”^⑤《那》诗之所以要如此隆重地奏鼓吹管起舞，其目的便是“衍我烈祖”。《毛传》“衍，乐也。”也就是说，要通过这些祭祀乐舞，让烈祖得到愉快的享受。

《商颂》第二篇《烈祖》当与《那》为组诗。《那》是向烈祖献乐献舞，《烈祖》则是向烈祖进酒劝牲：

嗟嗟烈祖，有秩斯祜。
申锡无疆，及尔斯所。

既载清酏，赍我思成。

亦有和羹，既戒既平。

奏假无言，时靡有争。

诗一开头即以无限深情呼欢祖先，感激祖先所赐与的恩福，说祖先所赐的恩福广大无疆，遍及祖先所统辖的所有领域。于是祭祀者恭敬地献上“清酒”，又虔诚地呈上“和羹”（可口的肉汁）。在祭祖活动中，献酒进牲是其重要内容。酒本身即具有祭神祀祖的宗教含义。《龙龕手鑑》：“醑，祀也。”《直音篇》：“醑，祭同。”《左传》庄公 22 年有“酒以成礼”之说，《礼记·表記》则曰：“粢盛秬鬯，以事上帝。”殷墟卜辞里，酒大量地被用于祭仪之中。又如降福求福的“福”字，在甲骨文里作两手奉酒尊于神前之象：𠂔（《戡》25.10）𠂔（《拾》3.17）王延林先生分析道：“甲骨文福作𠂔像两手（𠂔）捧着酒罐（𠂔），把酒浇注在祭台上。𠂔为祭台，边下的小点如浇下的酒滴。因此，福字是古人用酒进行祭祀活动的写照。”徐中舒先生则认为，福字“灌酒于神，为报神之福或求福之祭”。^⑥

初民们认为，子孙后代所获得的丰年与兴旺，都是因为神祖的庇荫保佑。所以要举行祭祀活动对神祖进行报答，这就是所谓“颂”者，乃“以其成功告于神明者也”。《烈祖》诗后半即言：

以假以享，我受命溥将。

自天降康，丰年穰穰。

来假来飨，降福无疆。

顾予烝尝，汤孙之将。

一方面以“清酒”与“和羹”祭享于神祖之前，报答其“自天降康，丰年穰穰”；另一方面又请求神祖在“来假来飨”的同时能够继续“降福无疆”。颂诗《烈祖》真可称得上是“灌酒于神，为报神之福或求福之祭”了。

以上《商颂》中《那》《烈祖》所显示的情形，与前贤们所概

述的有关“颂”的情形完全一致。由此进一步证明，“颂”原是祭祀祖先时综合诗、乐、舞三位一体的宗教活动，其间还伴有献酒进牲等内容。而主持这些“颂”之仪式者为巫史宗祝。由于祭祀颂辞以追述民族起源、歌颂祖先功德为主题；因此，巫史宗祝之类无疑是保存和传播民族历史、祖先业绩的重要人物。《国语·楚语下》云：

· 在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服；而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出；而心率旧典者，为之宗。

由此可知，巫覡宗祝既是祭祀仪式的主持者，又是民族历史文化的承传者。而这种祭祀仪式和民族历史文化即为“颂”。在文字发明以前，“颂”的内容靠巫史宗祝世代口耳相传。正如杨希枚先生所指出：“证诸现代民族学的调查研究，事实说明许多迄今仍无文字的未开发民族，如台湾高山族，都保存着许多关于祖先事迹或族属播迁的传说，且这类传说就是由族中某些特定家族（如任祭师者）专司背诵之责，世代流传，而传诵不失。……然而西周或春秋之世犹然存在的‘虞、夏、商、周之胤’或‘炎、黄之胄’中会不会仍不乏有‘先圣’或‘名姓’之后，甚或竟在王室或公室中任职宗、祝、巫、史？而他们又有能知其高祖或远祖的传说的人呢？答案多少是肯定的。”^⑦

由此推论，作为商民族史诗的“商颂”，远在先商时期可能也已出现，复经商代前期的口耳承传，至商代后期始由文字记录下来。《商颂》中《那》《烈祖》诗反复出现的“烈祖”“汤孙”两词所透露的信息，恰好能证实这一推论的可能性。

在此两诗中，均将“烈祖”与“汤孙”对举。《那》云：“奏鼓简简，衍我烈祖。汤孙奏假，绥我思成。”诗末云：“顾予烝尝，汤孙之将。”《烈祖》云：“嗟嗟烈祖，有秩斯祜”，“既载清酤，赉我思成，”诗末亦云：“顾予烝尝，汤孙之将。”两诗语气一致，说明同是汤孙祀烈祖。

“烈祖”为谁？“汤孙”又为谁？学界曾有过争议。《毛传》说：“烈祖，汤有功烈之祖也。”“於赫汤孙，盛矣汤为人子孙也。”可见“汤孙”实作“孙汤”解，“烈祖”则为汤之先祖，即先商“契”“相土”诸先公。孔颖达《正义》亦申《毛传》，认为《那》“美成汤之祭先祖。”与此相左，《毛诗序》则曰：“《那》，祀成汤也。”《郑笺》：“烈祖，汤也。汤孙，太甲也。”

以上两说，当以《毛传》等成汤祭先祖说为是。“汤孙”当作“孙汤”解，“孙”与“汤”乃同位语。这种同位结构在《商颂》中习见。试以《商颂·玄鸟》中“武丁孙子”为证。诗云：“古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孙子。武丁孙子，武王靡不胜。”清陈奂《诗毛氏传疏》曰：“篇中曰‘武汤’、曰‘后’、曰‘先后’、曰‘武王’，皆谓汤也。……‘商之先后，受命不殆，在武丁孙子。’言商汤受天命无有懈怠，以传至武丁孙子也。‘武丁孙子，武王靡不胜。’言武丁为汤之孙子，于武汤王天下之业，亦无不保任之也。”可见，这里“武丁孙子”中“武丁”与“孙子”乃同位语，即“孙子武丁”之意，而非“武丁之孙子”。《那》《烈祖》诗中的“汤孙”结构与此完全相同，亦当作“孙汤”解，即“孙子汤”，而非“汤之孙子”。汤自称为孙子，犹《尚书·商书》中汤自称为小子，如《汤誓》：“非台小子，敢行称乱”，《汤诰》：“肆台小子，将天命明威，不敢赦。”

再论“烈祖”。此词又见《尚书·商书·伊训》：“伊尹祠于先王。……伊尹乃明言烈祖之成德，以训于王。”《尚书·商书·说

命下》：“昔先正保衡，作（按：作，兴也）我先王，……佑我烈祖，格于皇天。”陈子展先生认为此两篇“商书”可与《那》《烈祖》相互证：“《商书》《商颂》表里一致也。”^⑧《商书》中“烈祖”与“先王”相对。《尚书正义》：“汤之父祖不追为王，所言先王，惟有汤耳。”则“烈祖”自当为汤王以前的祖先了。

如此，则颂诗《那》《烈祖》中的“烈祖”亦当相同，两诗皆为成汤祭先祖之祀辞。陈梦家先生于其名篇《商代的神话与巫术》中指出：“古者宗教领袖即是政治领袖”，“祝者即舞者，舞即巫也。”“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。卜辞中常有王卜王贞之辞，乃是王亲自卜问。”^⑨商汤之为大巫，于古文献多有记载。其中著名的便是汤祷桑林的故事。其事最早见于《荀子》，而《吕氏春秋·慎大篇》记载为详：

汤克夏而正天下。天大旱五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民命。于是剪其发、磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至！

另外，《尸子》《淮南子》《说苑》诸书均有大致相同的记载。汤之为大巫，无需置疑。

颂诗《那》《烈祖》可能即为商汤在灭夏建国后，作为国王又为群巫之长的身份，率领国人隆重祭祀祖先时所作。《左传·昭公二十一年》记齐晏子引《烈祖》诗：“诗曰：‘亦有和羹，既戒既平。奏假无言，时靡有争。’先王之济（成）五味、和声也，以平其心，成其政也。”前引《尚书正义》曰：“所言先王，惟有汤耳。”《左传》载齐晏子话，直接称《烈祖》的主人公为“先王”，则《那》《烈祖》的作者为汤王无疑。有关先商烈祖的业绩，最初自然由历代巫祝口耳相承，最后由汤王综其成，而有《那》《烈祖》，故诗中均以汤王的口吻叙述。所谓“自古在昔，先民有作”，“嗟

嗟烈祖，有秩斯祜”，乃汤王追叙并赞美先祖之辞。两诗末尾“顾予烝尝，汤孙之将”仍以汤王的口吻直接呼告：

烈祖烈宗啊，请都来享用这些祭品吧！这是你们的子孙——我成汤——奉献给你们的嘉肴美乐，

由此看来，《商颂》中《那》《烈祖》两诗的成篇，至迟也当在商汤之时了。当然，今天见到的《那》《烈祖》定非当初的原貌。因为在以后的流传过程中，又经过了不断增添或删改，其直接证据便是正考父之“校”和孔子之“删”。

现存《商颂》中另三篇，《长发》由商王始祖契而及相土，最后盛赞商汤与伊尹，当作于商汤与伊尹之后。《玄鸟》《殷武》两诗由“天命玄鸟，降而生商”而及商汤王，最后又咏高宗武丁，是成篇又在《长发》之后，盖在商代后期矣。而以上诸商颂，咏商族祖先、叙商族历史的主题则不变。

三、《商颂》由殷太师少师传入周室

古者，本民族的历史文化、先祖业绩以“颂”为载体而流传，且为统治阶层所独占。起初，主持“颂”之仪式者为巫史祝合一，且由酋长或国王兼任。以后，国事渐繁，巫、史、祝遂分离为专职，而他们仍俱为统治阶层。“颂”既为族谱、为宗庙祀典之文本，始终与本民族共存亡。到了阶级社会，作为民族史诗的“颂”，便与“九鼎”一起，共为国家政权之象征。由《烈祖》诗可知，在祭祀神灵祖先时，要进酒献牲。“鼎”正为祭祖时盛祭品之用，而“颂”则为祭祀之歌舞辞：一为物质、一为文化，本是表里合一的。“颂”和“鼎”都是神权、族权、政权的象征。因此，当一个民族政权推翻另一民族政权时，便要“毁其宗庙，迁其重器”（《孟子·梁惠王下》）。“宗庙”里包含着“颂”，“重器”则指“鼎”而言。

夏商周三代更替，均伴随有迁鼎之说。《墨子·耕柱》：“昔者，

夏后开使蜚廉折金于山川，而陶铸之于昆吾。是使翁雉乙（按，卜人名），卜于白若（按，百灵）之龟，曰：‘鼎成，三足而方，……以祭于昆吾之虚，上乡（尚飨）！’乙又言兆之由，曰：‘飨矣，逢逢白云，一南一北，一西一东。九鼎既成，迁于三国。’夏后氏失之，殷人受之；殷人失之，周人受之。”《左传·宣公三年》：“桀有昏德，鼎迁于商。……商纣暴虐，鼎迁于周。”其实，夏商周三代更替，在迁移其祭祀重器九鼎的同时，也必毁坏或接替其前代的祭祀歌舞如“颂”之类祀典族谱的。只是有关这后一方面的情况，因文献记载未详，而不为学者所留意。然探隐钩沉，尚可得其线索。

经孔子删定后的《诗经》，存颂诗 40 篇，其中“周颂” 31 篇，“鲁颂” 4 篇，“商颂” 5 篇，而不见“夏颂”。但夏代同样有祭祀活动，并有由巫史宗祝口耳相传的如“颂”之类祀典文辞，则是可以肯定的。这一点只要我们看看河南伊洛河流域二里头遗址所出土的夏代宫殿遗址以及用于祭祀礼仪的大量青铜器、玉石器便可明了。此外，在《商颂·长发》里，还为我们提供了一条有关商汤接受夏代史传典籍的消息。据《长发》记载，商汤先灭了夏朝的附属国韦、顾、昆吾，然后灭了夏桀，所谓：“韦顾既伐，昆吾夏桀。”在这一系列灭夏过程中，汤王还接受了夏朝的祀典国法：

受小球大球，为下国缀旒，何天之休。……

受小共大共，为下国骏庞，何天之龙。……

章太炎《菑汉闲话》指出：“《商颂·长发篇》，受小球大球，受小共大共。《毛传》球训王，共训法，自有据。案吕氏《先识篇》，夏太史令终古出其图法，执而泣之，乃出奔如商。汤喜，而告诸侯曰，夏王无道，守法之臣自归于商。此所谓受小法大法也。《书序》，夏师败绩，汤遂存之。遂伐三脘，俘厥宝玉。诒伯、仲伯作《宝典》。此所谓受小玉大玉也。盖玉以班瑞群后，法以统制诸侯。

共主之守，莫大于此。是以受之则为下国缀旒，为下国骏庞矣。《逸周书·世俘解》说武王克殷（祭庙），亦云矢圭矢宪（陈玉陈法）。其意并同。”章太炎先生正确指出，商汤所接受夏之“小共（法）大共（法）”即夏太史令终古所献之图法。陈子展先生则进一步指出，这“图法”与夏民族的古史传说有关：

章太炎所引《吕氏·先识篇》“夏太史令终古出其图法奔商。”何谓图法？法已明矣，图者维何？盖古言图法，犹今言图书法令也。夏后氏之世有何图书？今已不可确考。殆知古史传说中之《河图》《洛书》《三坟》《五典》《八索》《九丘》，以及唐虞夏《尚书》《大禹谟》《禹贡》之类乎？又引《逸周书·世俘篇》矢圭矢宪，其意谓陈玉陈法，盖谓陈所俘获于殷商王朝之宝玉法令乎？是则诚与《长发》之受球受共之义同也。吾人据此可以推测书契之初，三代之际，夏商皆已有史官掌图书法令之职。^⑩

陈子展先生认为夏代已有史官职掌的图书法令，其内容与夏民族古史传说有关，是为卓见。需要补充的是，远古时代的史官即巫官，远古时代的所谓法令亦由巫官职掌，所谓神判法^⑪。因此，这有关夏民族古史传说的图书法令实即祀典文辞之类，其中当包括“夏颂”在内。只不过夏代尚未有文字，有关内容只能靠巫史卜祝口耳相传，或仅有刻划图画而已，所以难被后人所详知。

《长发》诗写商汤灭夏，特别强调其接受夏之祭典法令与宝玉，足见其与国家政权之关系。此一传统，复见于周之灭商，即太炎先生引《逸周书·世俘解》所谓武王克殷祭庙而矢圭矢宪（陈王陈法）。由此，我们可进一步讨论“商颂”之流传。

周武王伐纣，革殷之命，既夺得了殷人祭祖之九鼎，也获得了殷人祭祖之乐器与祭典“商颂”。其事并见于《逸周书》和《史记》。《周本纪》载，周武王灭商纣王之后：

命南官括、史佚展（殷之）九鼎、保玉。

《逸周书·世俘解》则曰：

辛亥，荐俘殷王鼎。武王乃翼矢珪矢宪，告天宗上帝。
以上为获鼎。《殷本纪》又记周人获殷人祭祀乐器歌辞：

纣愈淫乱。微子数谏不听，乃与太师少师谋，遂去。……

殷之太师少师乃持其祭乐器奔周。武王遂率诸侯伐纣。
其事正与前引《吕氏春秋·先识篇》载“夏太史令终古出其图法奔商”一样。殷太师、少师以为殷道已亡，故持象征着殷族神权、族权、政权的“祭乐器奔周”。在《宋微子世家》里还具体交待了微子与太师少师相“谋”的具体内容。微子说：“今殷其典丧，若涉水无津涯。”太师则解释道：“今殷民乃陋淫神祇之祀。”可见，所谓殷典实指殷之祀典。在甲骨文周祭制度“翌”“祭”“乡”等五种祀典中，于每种祀典举行之前，都要先举行一种“工典”祭。于省吾先生解释说：“工典”的“工”应读为“贡”，“典”指的是简册，“言其贡典，是就祭祀时献其典册，以致其祝告之词也。”（《甲骨文字释林》第71页）这所致祭的典册，自然是包括先王、先妣的人名、本民族的历史、祭礼时的乐曲辞语等等内容的。这进一步证明，殷代的所谓“典”，是专指祀典而言。前云“颂”之祭祀活动是歌乐舞三位一体。互相对照，则知殷太师奔周时所持“祭乐器”实包括“祀典”在内。这“祀典”亦即“商颂”之文本。我们还可以引《周本纪》的一段话作佐证：

（周）尹佚筮祝曰：“殷之末孙季纣，殄废先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天上帝。”于是武王再拜稽首，曰：“膺更大命，革殷，受天明命。”

周尹佚筮祝历数殷纣之罪状为“殄废先王明德，侮蔑神祇不祀”，说殷纣王不祭祀祖先，将先祖的明德伟业都废忘了，真可谓是忘祖忘典，所以周人要取而代之。其事正好与《殷本纪》《宋微子世家》所叙互为印证。

如前所述，“商颂”本是商人祭祀祖先时的诗乐舞三位一体之

文本，其主持者初为商族之先公先王，其后则为专职之巫史乐师。所以《殷本纪》说“持其祭乐器奔周”者为殷之太师少师，而《逸周书·克殷解》则曰周武王克殷后，“乃命南宫百达、史佚迁九鼎三巫。”三巫亦太师少师之类也。“九鼎”为殷人祭祀时所用之祭器，“三巫”则为殷人祭祀乐舞的主持者。其主祀者为巫，而其内容实即“商颂”也。

有关这一推论还有另一证据。《逸周书·世俘解》曰：“辛亥，荐俘殷王鼎。武王乃翼矢珪矢宪，告天宗上帝。”又曰：“甲寅，谒戎殷于牧野。王佩赤白旂，禽人奏《武》。王入，进《万》，献《明明》三终。”《武舞》乃周人祭乐舞，而《万舞》原为殷人祭乐舞。在《商颂·那篇》即已出现，曰：“庸鼓有敎，《万舞》有奕。”据裘锡圭先生考证，在甲骨文里《万舞》之《万》还作祭祀名（如：“甲申卜，今日万，不雨”《粹》784）和人名（如：“王其乎万舞。”《人文》1954），裘先生说：“称万的人当因从事‘万舞’一类工作而得名。”^②《万舞》为商人祭祀舞，可以肯定。武王克殷后，周人先奏自己的祭祀舞曲《武舞》，以示庆贺；^③再献殷人之祭祀乐曲《万舞》，表示已夺得殷人神权、族权与政权。这是《商颂》为殷人所得之明证。

四、《商颂》复从周室归还殷商后裔宋人

《商颂》连同商人的祭乐器与祭盛器“九鼎”被周人夺得后，大概一直被保存在周人王庭里。《尚书·多士》载周公言：“惟尔知，惟殷先人有册有典，殷革夏命。”说明周人是掌有商人的册典的。这里的“典”即前文论证的祀典《商颂》。周公说，这祀典里记载有“殷革夏命”事，正好与《玄鸟》《长发》《殷武》诸“商颂”盛赞商汤灭夏事若合符节。

直到春秋战国时期，由于社会发生变革，夏商西周三代的神权、族权观念已渐趋淡化，而人文自觉精神勃兴。《毛诗序》说，

春秋时期，“礼乐废坏”。《郑笺》：“礼乐废坏者，君怠慢于为政，不修祭祀朝聘养贤待宾之事，有司忘其礼之仪制，乐师失其声之曲折。”于是，“王者之迹熄而诗亡；诗亡，然后《春秋》作。”（《孟子·离娄》）以事神祭祖为职业的巫师、乐师逐渐消退，而职业史家代起。颂诗那种记载民族历史、赞咏先祖业绩的史诗功能，由散文化的编年史书所代替，是谓“诗亡然后《春秋》作”。

此时，对周人来说，《商颂》已失去了其原有的象征神权、族权、政权的神圣意义。而宋国，又是周成王时周公平定“三监”之乱后命殷旧臣“微子开代殷后”而建立者，与周的关系原本友好。宋，是商祀的唯一承继者。《史记·殷本纪》：“立微子于宋，以续殷后焉。”《鲁周公世家》：“封微子于宋，以奉殷祀。”《管蔡世家》“封微子启于宋，以续殷祀。”《宋微子世家》：“命微子开代殷后，奉其先祀。”由宋续承殷商族的祖宗祭祀制度，无疑也就是由宋来承继“商颂”。因此，将《商颂》交给宋人，亦可谓“完璧归赵”。在以上双重背景下，到宋襄公之前，宋国大夫正考父从周太师那里求得《商颂》残简十二篇，并加以校定，也就在情理之中了。

《商颂》因时代变迁、礼乐废坏而不断散失，到春秋前期正考父时存十二篇，到春秋后期孔子时又仅存五篇。而这仅存的五篇，亦定非其原始面貌了。其间至少已经过了正考父、孔子的润色删改，渗入了后代人的一些观念色素（如王国维《说商颂》下指出，《商颂》中一些“人地名，与殷时之称不类，而仅与周时之称相类；所用之成语，并不与周初类，而与宗周中叶以后相类”）。可以想见，原始《商颂》中有关商族历史文化的许多内容已经亡佚了，这是十分可惜的。

然而，尽管如此，这仅存的又经删改的五篇《商颂》，还是为我们保存了有关商史中一些十分重要的内容。这又是不幸中之大

幸。有关《商颂》五篇的史料价值，司马迁有过很好的评述，其《殷本纪》结尾载：

太史公曰：余以《颂》次契之事，自成汤以来，采于《书》《诗》。

注：

①清人王先谦：《诗三家义集疏》。

②《史记·宋微子世家》，中华书局1982年版，第五册第1633页。

③王国维：《观堂集林》第1册《说商颂》，中华书局1959年版第113至115页；郭绍虞说见《古史辨》第三册俞平伯《论〈商颂〉的年代》文所引。

④陈子展：《诗经直解》1065至1066页，复旦大学出版社1983年版。

⑤姜亮夫师：《楚辞学论文集》278页，上海古籍出版社1984年版。

⑥王延林：《常用古文字字典》“福”字条，上海书画出版社1987年版；徐中舒主编《甲骨文字典》“福”字条，四川辞书出版社1991年版。

⑦杨希枚：《先秦文化史论集》第828—829页，中国社会科学出版社1995年版。

⑧陈子展：《诗经直解》第1191页。

⑨陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期。

⑩陈子展：《诗经直解》1204页。

⑪童恩正：《中国古代的巫、巫术》，《中国社会科学》1995年第5期。

⑫裘锡圭：《古文字论集》206至209页，中华书局1992年版。

⑬详高亨：《文史述林·周代大武乐考释》，中华书局1980年版80至116页。

附记：本文是笔者1996年至1999年在中国社会科学院历史研究所师从李学勤先生从事博士后科研时所作的博士后出站报告《“诗经”与夏商周历史文化研究》中的一章，研究过程中得到了李学勤师的指导，谨此致谢。

作者工作单位：中国社会科学院历史研究所