

《商颂》为商诗补证

陈 桐 生

《商颂》究竟是商人诗歌还是春秋宋人作品，这是《诗经》研究中聚讼两千多年的学案。先秦典籍多将《商颂》视为商代祭歌，但汉初今文三家诗却认为《商颂》是孔子七世祖正考父赞美宋襄公的作品。古文《毛诗》则倡《商颂》为商诗之说。自三家诗式微、《毛诗》独行于世之后，历魏晋六朝至清代初叶，基本上是商诗说占据主导地位。清代中叶后今文经学复兴，今文经学家魏源、皮锡瑞、王先谦等人高举三家诗旗帜，力主《商颂》为宋诗。魏源提出十三证，皮锡瑞又举七证。近代国学大师王国维更以卜辞与《商颂》互证，力主宋诗之说。由于这些硕儒的提倡，自清代中叶至本世纪五六十年代，宋诗说又占了上风。承担驳斥今文经说责任的是杨公骥、张松如（公木）先生。1956年杨、张二先生在《文学遗产增刊》第二辑上发表《论商颂》一文，1957年吉林人民出版社出版了杨公骥先生《中国文学》，该书附录了《商颂考》一文。1995年南开大学出版社出版了张松如先生的《商颂研究》，这是自古迄今第一部专论《商颂》的论著。在上述论著中，杨、张二先生针对魏源、皮锡瑞、王国维的观点及主要论据提出反驳。近十年来也不断有人撰文赞成商诗说。本文拟就杨、张二先生及时贤所论未及者，复作补证十一条，以申《商颂》为商诗之说。

第一，魏源关于正考父作《商颂》歌辞、然后到周太师处审

校音节使合颂声之说不能成立。《国语》明确地说“正考父校商之名《颂》十二篇于周太师”，正如魏源本人所说，“校”是“校其所本有”，应该是正考父持已有的《商颂》歌辞音律本去和周太师保存的本子进行审校。如果《商颂》歌辞为正考父所作，那么宋国自有乐师，又何必千里跋涉到周太师处配乐？而且，如果《商颂》是正考父所作，那么《商颂》乐律也应该是新谱出的，中央王朝决不会有《商颂》歌辞乐谱的底本。合理的解释是，《商颂》是商代的郊庙歌辞。据《史记·殷本纪》：“殷之太师、少师乃持其祭乐器奔周。”《周本纪》：“太师疵、少师强抱其乐器而奔周。”殷王朝乐师随身带去的東西应该包括《商颂》一类的祭歌及其乐谱。古代诗乐一体，既持其祭乐器，就必然有祭祀祖宗神灵的颂歌，因此周王朝应该保存了殷商王朝的礼乐文献。孔子说夏、商、周三代礼乐互为损益，周王朝的礼乐就是斟酌损益殷商的礼乐制度而建立起来的。武王伐纣后封纣子武庚禄父以续殷祀，后因武庚作乱，周公奉成王命诛武庚，命微子开代殷后以奉其先祀。祀必有诗乐，殷商的郊庙祭歌因此在宋国得以演奏。至正考父时，可能《商颂》的部分乐谱歌辞散佚，在“国之大事，惟祀与戎”的春秋时代，作为执政大夫的正考父当然要承担起审校《商颂》辞曲的责任。因此正考父持殷商遗传下来的《商颂》和周太师的歌辞音律本进行考校。《毛诗序》改“校”为“得”，确实部分地改变了《国语》原意，但不能据此断定《商颂》为正考父所作。

第二，魏源在《诗古微》中说：“孔子自卫反鲁，正礼乐，修《春秋》，据鲁，新周，故殷，句运之三代，是以列鲁于《颂》，示东周可为之志焉；次商于鲁，示黜杞存宋之微权焉，合鲁、商于周，见三统循环之义焉。”魏源还引郑玄之说，以为鲁僖公时期《诗》中尚未收录《商颂》，是孔子删《诗》时收录《商颂》5首，以此寄托深意。按魏源此说本于《诗纬》，《文选》潘岳《笙赋》注引《乐纬·动声仪》云：“先鲁后殷，新周故宋。”根据此说，孔子编《诗》与孔子作《春秋》彼此大义相通，都含有存三统之义。

《诗经》中周、鲁、商三颂，如同《春秋》据鲁、新周、故殷一样，其中《商颂》暗示“黜杞存宋之微权”，即让亡殷后裔保留殷商的礼乐制度，与周王朝礼乐制度以及《春秋》新王制度一起构成三统。这个说法虽然深微，但却是汉代今文经学家的发明而非孔子本意。首先，孔子根本不曾删《诗》和编《诗》，古今学者已举出许多有力的证据推翻了孔子删《诗》之说。所谓孔子删《诗》和编《诗》，不过是战国秦汉之际的儒家借孔子名义宣传自己的学术思想，使自己的学说成为“权力话语”而已。孔子既未编《诗》，那么所谓“存三统”云云便没有了立足之地。其次，从学术史的实际发展来看，三统论形成于汉代，孔子生活的春秋末年根本不存在三统之说。春秋时期仅有阴阳五行之名，战国阴阳家邹衍创造了五德终始说。《礼记·檀弓上》有夏后氏尚黑、殷人尚白、周人尚赤的记载，应为三统说的萌芽，但尚未形成系统的三统说。三统论是春秋公羊学派受五德说的启示而创立的，系统说明三统论的是董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》。《史记·孔子世家》就采用了公羊家的三统说。魏源以汉代今文经师的三统论来解说《诗经》中的三颂，以此证明《商颂》是宋诗，这个说法是一种经不起认真推敲的反历史主义的观点。《诗经》中之有《周颂》，是因为《周颂》为周王朝的郊庙乐歌，在尊祖重祀的西周时代，乐师编《诗》当然要收入这些郊庙歌辞，供周人祭天神及祖宗时使用。《诗经》收入《商颂》，乃是因为西周统治者要保留殷祀，因而也就相应地保留了殷商王朝的诗乐。至于《诗经》中有《鲁颂》，则是出于周成王为酬劳杰出政治家周公对王家的特殊功勋，破例让鲁国使用天子礼乐。周王朝的乐师们在编《诗》的时候，做梦也不会想到后人会从中发掘出存三统的微言大义。

第三，魏源以《左传》所载吴公子季札称赞三颂“盛德之所同”作为《商颂》作于周代的证据，这是一种误解。对季札所说的“盛德之所同”有两种解释：一是杜预注：“《颂》有殷、鲁，故云盛德之所同。”魏源即以杜注为据而推论鲁人以《周颂》统摄

《鲁颂》和《商颂》，进而推论三颂皆周世所作。二是北大中文系《先秦文学史参考资料》的解释：“此仍以音乐做为政治的象征，言音乐之尽美尽善，正与有盛德的人为政一样，也是尽美尽善的。”根据《礼记·乐记》关于“声音之道，与政通矣”的说法，我们认为杜注并没有说错。《左传·襄公二十九年》载季札从周乐中听出各国政治的不同情形，这说明音乐不仅象征、而且可以直接体现政治盛衰。季札所说三颂“盛德之所同”，是指三颂的“德”相同，而不是指三颂的创作年代相同。这个“德”应该是指三颂所体现的获得天命、享有天禄、勤于民事、施行仁政等功德。季札认为契、成汤、武丁、相土、后稷、公刘、古公亶父、文王、武王、周公等王公的盛德大体相同，而决不是指他们生活在同一朝代。因此魏源以季札“盛德之所同”之语作为三颂同作于周代的证据，显然是不妥当的。杜预注也只是说周、殷、鲁三颂之德相同，魏源却曲解成三颂创作时代相同，这并不是杜注本意。

第四，魏源指出，《郑笺》将《商颂·那》之祀成汤者断为太甲，《烈祖》之祀中宗者为仲丁，《玄鸟》之祀高宗者为祖庚，都是以子祭父，但《商颂》却明言“自古”、“在昔”，而且一再提及“汤孙之将”，这些都是后世人祭祀先祖的明证。魏源看出郑笺关于以子祭父之说不妥是有道理的，但他却因此否认《商颂》作于商代，这就未免走得太远了。皮锡瑞认为“汤孙”是指宋襄公，这是拘执于三家诗关于正考父作《商颂》美宋襄公的说法，殊不足取。《商颂》中的“汤孙”不是专指某一位殷王或宋君，而是泛指商汤的后代子孙，这就象中华民族的人们自称是炎黄子孙一样。《那》提及“衎我烈祖”，可能不是专祀成汤一人，主祭者也不限于太甲一人。从它的内容来看，应是商汤之后历代殷王祭祀包括成汤在内的烈祖的祭歌。《毛传》、《郑笺》将《烈祖》断为祀中宗的祭歌，但《烈祖》诗中并未提及中宗，因此《烈祖》的性质和《那》一样，也是后代商王祭祀包括成汤在内的烈祖的颂歌。《毛诗》将《玄鸟》说成是祖庚祀高宗亦不准确。《玄鸟》诗云：“商

之先后，受命不殆，在武丁孙子。”细绎诗意，《玄鸟》的主祭者可能就是这位武丁孙子。祭歌从玄鸟遗卵一直唱到成汤获得天下，再唱到武丁时期诸侯朝贡、四方来朝的兴盛情景，既有对上帝及烈祖的感戴与礼赞，更对殷商盛世充满由衷的骄傲。《毛诗》将《长发》断为大禘亦即祭天颂歌。此诗历颂玄王、相土、成汤、伊尹，再写到殷王朝蒙受天宠而享受百禄，这应该出于殷商时代以祖配天的礼俗。《毛序》云《殷武》祀高宗，但诗中未提高宗之名，所极力渲染的是伐楚之事，因年代久远、史料缺佚而很难准确地指出它写于何时。《毛诗》之所以将《商颂》说成是太甲祀成汤、仲丁祀中宗及祖庚祀高宗，是受到《尚书·高宗彤日》、《书序》、《史记·殷本纪》等典籍的影响。这样拘泥于某王固然不是最好的解释，但魏、皮等人据此反对古文，倡导今文，这是以一种偏见反对另一种偏见。

第五，《那》诗中有“万舞有奕”句，《郑笺》释“万舞”为“干舞”。皮锡瑞认为《郑笺》用公羊说。《春秋公羊传·宣公七年》何休解诂：“干，谓楯也，能为人扞难而不使害人，故圣王贵之，以为舞乐。万者，其篇名，武王以万人服天下，民乐之，故名之云尔。”皮氏据何义，以为万舞之名始于周代，以此作为《商颂》作于周时之证。注家对万舞说法不一。《毛诗》谓“以干羽为万舞”。孔疏：“万者，舞之总名，干戚与羽籥皆是。”陈奂《诗毛氏传疏》：“干舞武舞，羽舞文舞，曰万者，又兼二舞以为名也。”《毛传》、《孔疏》、陈奂传疏都认为万舞是文武两种舞蹈的总名，文舞执羽籥，武舞执干戚，这个说法与郑玄训“万”为“干”不同。何休以为“万”字取名于“武王以万人服天下”，显然是望文生训，强作解人。《史记·周本纪》载周武王率师渡孟津，“遂率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人，以东伐纣”。牧野决战时，“诸侯兵会者车四千乘”。因此武王率兵实超过万人之数。何休之说不足为凭，皮锡瑞据何休立论，并不能令人信服。

第六，皮锡瑞认为从正考父到孔子仅数传，从孔子到孔安国

亦数传，不会有伪误，这种说法是想当然之辞。正考父是孔子七世祖，如果正考父卒于穆公初年，那么下距孔子成年也有近两百年。而孔安国为孔子十二世孙，为汉武帝时博士。从正考父至孔安国历十九代，历时约六百年。今天的人们对祖父的事都难说清楚，有谁能了解前十九世祖的事迹？皮锡瑞能讲得清他的十九代老祖宗的事迹吗？按皮锡瑞的言下之意，正考父是将他作《商颂》赞美宋襄公之事一代一代传下来，就象祖传家训一样传给孔安国，再由孔安国传给司马迁。但是孔氏家族却没有一个人提及正考父作《商颂》之事，正考父本人没有说，《论语》以及相传为子思所作的《中庸》都没有片言只语的记载。《史记·宋微子世家》所载正考父作《商颂》也不是来自孔安国，而是来自于《鲁诗》。从春秋末期到秦汉之际正是士林阶层百家争鸣的大创造时期，这一时期所形成的种种说法不是没有伪误，而是恰恰伪误太多了。《鲁诗》提出正考父作《商颂》，正是战国秦汉之际勇于创造而严谨不足的特定学风下的产物。

第七，《烈祖》中有“八鸾鸛鸛”句，铃在鑣叫做鸾，马口两旁各有一鸾，八鸾意谓驾四马。《诗经·干旄》疏引王肃云：“夏后氏驾两谓之丽，殷益以一骝谓之骖，周人又益一骝谓之駟。”皮锡瑞据此认为殷代驾三马，只有六鸾，而周代则四马八鸾，因此《商颂》作于周时宋人。王肃之说的根据是什么，对此王肃和孔疏都未作说明，王基后来据《商颂》力驳王肃之非。殷商时代究竟驾几马？殷墟考古已提供了可靠的资料，陈梦家先生在《殷虚卜辞综述》中写道：“战前第十三次发掘小屯C区，五辆车埋在相近之处，或一车四马三人（M20），或一车二马三人（M40），而轭都是一对；1953年考古研究所在大司空村发掘，一个车坑内埋了一车二马一人，也是一对轭。”“一车所用马匹，或为二匹，或为四匹，而总是两轭。可见在车衡之下的是两匹马，其他两马当在两旁。轭下之马是‘两服’，两旁之马是骖马，《说文》‘駟，一乘也’，四马为一乘。《左传》僖二十八年杜注云：‘駟介者一乘四马，’

被甲之士三人也’，与殷代车马制相同。西北冈的马坑所埋之马不是四便是四的倍数（《考古》II：22）。西周金文和《文侯之命》天子赏马也是四匹为常。濬县辛村西周墓所出之马，或二或四或六或八，其墓三‘出车十二辆，马骨七十二架’，则为一车六马之制（《田野》I：170，179——180）”。这个铁的事实说明，殷周车马制大体相同，不仅殷代有四马八鸾，而且马匹之数，或二或四或六或八，并未形成定制。王肃关于夏二殷三周四的马制之说是毫无根据的臆测之辞，因此据王肃臆说而推论《商颂》作于周代的说法也就是一个不攻自破的神话。

第八，《殷武》诗云：“维女荆楚，居国南乡。”皮锡瑞认为这两句诗似敌国相称之词，“国”是指宋国，楚在宋南，故曰“南乡”，如果是天子临诸侯，不当有“居国南乡”之语。对此要讲清殷商时期中央王朝与诸侯国的关系，王慎行先生在1994年第5期《历史研究》上发表《文王非纣臣考》一文，该文以详实的考古材料说明，殷商时代并未形成由中央王朝统治的一统天下，它与各国诸侯是一种不稳定的军事邦国同盟的关系，殷商王朝只不过是其中的盟主而已。因此历来被人们尊信不疑的所谓上古三代天下一统的情形，极大可能是春秋战国秦汉之际的学者根据西周封建诸侯一统天下的模式而推想出来的。殷商王朝与荆楚的关系，也不过是不稳定的军事邦国同盟关系。殷商王朝虽几经迁都，但大体上不出中原，楚在殷南，这个基本方位是确定的。

第九，正考父不可能历事九君而活到宋襄公时代，对此前修时贤论之已详。即令如今文经学家所说，正考父活了一百多岁，那么也不可能去从事诗歌创作。古今中外百岁寿星确实不乏其人，但却从未听说过百岁老人作诗的事。这是因为从生理上说，诗歌创作需要精神体气，需要将自己的生命力注入诗歌之中。《文心雕龙·养气》云：“率志委和，则理融而情畅；钻研过分，则神疲而气衰。”“凡童少鉴浅而志盛，长艾识坚而气衰，志盛者思锐以胜劳，气衰者虑密以伤神。……是以曹公惧为文之伤命，陆云叹用思之

困神，非虚谈也。”一个身强体坚的盛年作家为文用思过度尚且神疲气衰，何况一位百龄老人？诗歌创作更需要情感，百岁高寿的老人不具备充沛的情感。章学诚在《文史通义·史德》中说：“凡文不足以动人，所以动人者气也。凡文不足以入人，所以入人者情也。气积而文昌，情深而文挚，气昌而情挚，天下之至文也。”又说：“文非气不立”，“文非情不深”。这些论述将“气”、“情”与创作的关系讲得十分中肯和透彻。任何一位有着写作经历的作者都会有这样的体验：在神疲气衰的身体状况下决不能写出好文章。而《商颂》中的有些诗章恰恰体现出气盛情炽的特点，请看《长发》中的一章：

武王载旆，
有虔秉钺，
如火烈烈，
则莫我敢遏。
苞有三蘖，
莫遂莫达，
九有有截。
韦顾既伐，
昆吾夏桀。

这种磅礴一切的气势，这种如火般的激情，这种热烈豪迈的口吻，难道会出于一个年逾百寿、气息奄奄的垂暮老人之手吗？只要我们不抱成见，只要我们认同一些文艺创作过程中的生理心理常识，我们就不会说正考父作《商颂》赞美宋襄公这些违反常理的话。

第十，不同的历史条件造就了不同的文化心态，后代的人们可以把他的作品说成是前代某位名人之作，中国文化史上不乏伪作、拟作之例，但是文化心态却难以作伪。当《尚书·盘庚》说“天其永我命于兹新邑，绍复先王之大业”时，我们看到殷人对保有天命尚有足够的自信心。但是在《西伯戡黎》中，祖伊一则说“天既迄我殷命”，再则说“天弃我”，三则说“殷之即丧”，这表

明殷人已经清醒地认识到殷王朝大厦将倾，殷人从此再也不会享有天命了。这是殷代末年统治集团心态的真实流露。西周春秋时期宋国诸公只是奉职守祀，不敢奢望有大的作为。宋襄公即位后，想效法齐桓公称霸诸侯。公元前643年，春秋第一位霸主齐桓公病死，宋襄公跃跃欲试，欲执盟坛牛耳。前639年宋襄公主持了鹿上之盟，但势力强大的楚国对宋襄公不屑一顾，在诸侯大会上将宋襄公抓起来尽情地羞辱了一番。对宋襄公这种不自量力的妄霸图谋，襄公庶兄公子目夷倒是保持了清醒的头脑，他说：“小国争盟，祸也。宋其亡乎！幸而后败。”从公子目夷之语可知，任何一位神智健全的宋人对宋国的重振雄风都不抱希望。但是宋襄公在蒙羞后仍不悔悟，继续做他的盟主之梦。前638年，宋襄公带了卫、许、滕几个小国共同讨伐倒向楚人的郑国，楚人出兵救郑，宋襄公准备与楚师进行决战。大司马公孙固进谏说：“天之弃商久矣，君将兴之，弗可赦也已。”这是说上天早已抛弃商人，宋襄公如果违反天意企图中兴宋国，那么得罪上天就无法赦免了。就在宋楚泓之战中，宋人大败，宋襄公本人也受了重伤，两年后便带着伤病与称霸不成的遗憾而一命呜呼了。从殷末的祖伊到宋襄公时代的公孙固，都一致认为商人的气数已尽，不再蒙受上天的保佑，天命早已转移到周人身上。这可以说是春秋宋人的典型的文化心态。除了宋襄公头脑发热妄图称霸以致构成当时的笑料之外，绝大多数宋人都保持亡殷遗民那种“无可奈何花落去”的心理。以这种文化心态去和《商颂》相比较，两者的差距是不言而喻的。请看这些诗句吧：

自天降康，
丰年穰穰。
来假来飨，
降福无疆。

——《烈祖》

何天之休，

不兢不綵，
不刚不柔，
敷政优优，
百禄是遒！

——《长发》

上天降下了许多福禄，而享受天赐者感到无比自豪和幸福，这种上帝宠儿的心态岂是认定“天之弃商久矣”的宋人所能有的？不仅宋人不会有，就是殷末的人们也不会有。再看这些诗句：

邦畿千里，
维民所止。
肇域彼四海，
四海来假，
来假祁祁，
景员维河。

——《玄鸟》

维女荆楚，
居国南乡，
昔有成汤，
自彼氐羌，
莫敢不来享，
莫敢不来王，
日商是常。

——《殷武》

诗中所体现的主宰天下、拥抱世界的权力意志，以及对于万方来朝、四夷宾服局面的喜悦，又岂是宋人所能有？宋国之下确实有几个更小的附庸国，但仅凭这一点领地，就能说“方命厥后，奄有九有”、“帝命式于九围”吗？可能有人会说，宋人不是在写自己而是歌咏祖先的功业。我们并不排除宋人具有某种程度的“我们的祖先可比你阔得多啦”的心理，但是宋人可以赞美祖先的功

绩，却不能代替祖先抒发那种自豪、得意、幸福、喜悦的复杂情绪，殷人处于盛世之中的文化心态是作为破落户的宋人所无法体验并代为传达的。

第十一，《商颂》5首在艺术风格上不尽相同。从形式上看，《那》、《烈祖》、《玄鸟》三首的篇幅不长，而《长发》、《殷武》则极尽铺排之能事，形成《诗经》中的鸿篇巨制。从内容上说，《那》、《烈祖》、《玄鸟》重在歌颂祖宗神享受天命福禄的神异，表现对祖宗神庇荫后人的感戴及崇敬之情；《长发》、《殷武》中也颂美祖先，但炫耀武力却构成一个突出的现象。如果就其主导方面而言，我们是否可以说前三篇是祖先颂，后两篇是英雄颂？祖先颂的风格特点是庄严热烈，英雄颂的特点则是气势磅礴、激情澎湃，两者之间的细微差别是任何一位细心的读者都不难体味的。清人王夫之曾倡导“商三宋二”之说，我们虽然不采纳这种说法，但认为《商颂》5首不会出于正考父一人之手，三家诗之说是不可信的。

这十一条补证表明，《商颂》是商诗而非宋诗。

作者工作单位：广东省汕头大学中文系

（本文责任编辑：冯惠民）