

殷商卜辞的仪式渊源与文本界限

信明华

内容提要 殷商卜辞是对占卜仪式的记录，它们通常只是作为一种伴随文本，与特定的占卜材料结合，才能对仪式过程给予相对完整的呈现。商王在仪式中的角色优势，也借此得以延伸到仪式之外。文本的写作主体，本就是带着同样的意图而造就了这些文本，并最终将之提供给那些曾亲历仪式的特殊受众，期待他们能在仪式结束之后，依然加深对商王权力身份的认同。只有少数结构完整的长篇卜辞，可以摆脱占卜材料的制约，且无需具备任何仪式记忆，就能被有效阅读。其中的验辞，内容焦点更是落在仪式边界之外，甚至会记录一些决策失误的结果实例，以此对商王的权力身份构成否定，这正是写作主体自主表达的结果。这些现象无疑意味着这种文本从仪式的制约中开始突围，尝试迈向更加宽广的世界。

关键词 卜辞；占卜仪式；书写；权力意志；作者

作为传世文献之外的另类存在，卜辞文本正得益于自身的长期埋没，而成为汉字书面材料现存最早的原生化石。应当是考虑到这种特性，刘大杰明确将卜辞作为中国文学的起点来看待^[1]。之后，姚孝遂更是列举出一些文例，认为它们在表述方式上，体现出别具一格的色彩和效果，由此提出“刻辞文学”这一概念^[2]。但卜辞在实际中绝非如此单纯，它们都出现在殷商时期那些作为占卜道具的甲骨上，与这种仪式无疑有着千丝万缕的关联。吉德炜就认为，商王往往借助卜辞对自己的预测能力进行公开炫耀，以此来维护自己的政治权威^[3]。在此基础上，林沄进一步指出，卜辞的信息呈现与位置安排，都体现了一种刻意而隐晦的修辞意图，这是商王与贞人互相争夺并彰显话语权的有效手段^[4]。

这种将文本与原有仪式情境相结合的讨论，无疑能对问题做出更加立体和精准的解释。但仍需注意到，卜辞与占卜之间的关系实则更加微妙。早在殷商之前，占卜仪式就在各地普遍举行，但并不像后来的殷商占卜那样，将使用过的占卜材料集中保存，更无书面化的卜辞文本，对这个过程加以记录^[5]。直到二里冈文化时期（1600BC—1400BC），

才开始将使用过的占卜材料，选择固定的地点集中存放^[6]。这种材料的存量到殷商时期达到了顶峰，卜辞也从此时才开始大规模出现^[7]。这些事实无不体现出，占卜与卜辞之间，实则存在着一种时间上的错位和交叠；而占卜材料更是作为一种中间角色，同时与二者发生交错。三者之间这种紧密对应又彼此错置的关系，使得问题变得愈加复杂起来，也由此为后续的讨论，留下了很大余地。

一 卜辞文本的仪式性

一条形态完整的卜辞，通常由“序辞”“命辞”“占辞”“验辞”这四个部分顺次组合而成^[8]。其中，“序辞”主要记录占卜的举行日期。“命辞”和“占辞”，分别记录当值贞人对占卜议题的设置，以及占断者对该议题的决断^[9]。“验辞”所记录的则是占卜结果在实际中的应验情况^[10]。四个部分中前三者，内容都取自占卜正式开展的过程中，只有“验辞”的内容，需要在占卜结束之后才能取验。目前可见的大多数卜辞，主要是由前三项中的某几项彼此拼合，或由其中的某一项独立充当，而验辞通常都会被省略。这种构成方式意味着，绝大

多数卜辞的内容，都无法脱离这种仪式过程的限定，这也是卜辞作为一种特定的文本类型所应有的常态。只有其中的一小部分文本携带着验辞，能在一定程度上借此突破这种限制，也由此成为同类文本中的异类。

“序辞”通常按照“干支+卜(卜)”这样的结构书写，其中的干支表示举行占卜的具体日期。但单纯从字面，其实并无法辨识出这种日期具体指向何种情境。这种情境限定功能，主要是由紧随其后的“卜”字来承担。这个字是对占卜仪式的泛指，反复出现在不同的文例中，作为一种通用的情境标志，指明其前所置的干支日期，必定与占卜有关。相同的情况还出现在“命辞”和“占辞”中，前者的文本结构通常为“人名(贞人)+贞(貞、𠄎)+占卜议题”，后者则为“人名(占断者)+占(占、𠄎)曰(曰)+占断结果”。它们各自的标志字分别为“贞”“占”二字，同样作为情境标记，明示其前所置人名指代的人物，必定来自于占卜仪式，而非其他场景，更可以指明，紧随在其后的记录性语句，并非是对某些既成事实的因由和结局的直接叙述，而是对占卜主体在仪式过程中，专门针对某些难决之事的缘由和趋势，所做出的假设性叙述的引用和再叙述。

这种情况可以结合以下文例来具体说明：

甲辰卜，亘，贞今三月光乎来。王执曰：其乎来。气至佳乙，旬_出二日乙卯允之来自光，氏羌芻五十。小告。(《合集》00094正)^[11]

在文例的序辞和验辞中，分别出现了“甲辰”和“乙卯”两个日期。结合上下文可知，“甲辰”指的是这次占卜的举行时间，紧随其后的“卜”字指明了这一点。而“乙卯”前后并无这样的标志字，根据其后的语句可知，这是“光”真正送牺牲前来的日期。此事正是甲辰这天行卜的主题之所在。当日，由“亘”负责设命，贞问当年三月“光”是否会来，商王给出了肯定的占断结果，认为大概会来。文本先后两次提及此事。先是在命辞和占辞中，以分段的形式出现在“贞”和“占”这两个标志字之后，表明此处所记录的应当是两位占卜主体对此事所作的假设和预判。显然，至少在行卜的甲辰当日，“光”还没有来，占卜主体仅仅是假定和

期待他应当会来。卜辞中的这些语句也只是将这种尚未成为事实的假设和预判，加以引用和转录而已。最后，此事在文末的验辞中再次被提及，但这已然是十二天之后的情况，这一天“光”确实带着丰厚的牺牲前来，显然这里才是直接针对事实本身的记录。

所有的卜辞都是以卜骨为载体，依卜兆而排布^[12]。这种材料要素不但充当着文本的载体和背景，而且由于它们本就是占卜过程中所使用过的道具，因而同样能作为情境标记，与文本内的三个标志字发挥相同的作用。即便在几个标志字简省和缺失的情况下，卜辞文本的具体内容，依旧会受到其所依附的占卜材料的限定，继续被维系在这种仪式情境中。例如：

丁卯，它[受年]。(《合集》22032)^[13]

这条文例显然并不是说，“它”这个地方只有“丁卯”这日才年景旺盛。虽然文中并未出现任何标志字，但其所依附的占卜材料足以表明，这里所记录的是在某个丁卯日所举行的占卜仪式，旨在对“它”这个地方未来的年景做出预测。并且，相比于几个标志字有被简省的可能，卜辞几乎与占卜材料形影不离。这种紧密无间的共存关系，使得这种材料所具有的情境限定功能，至少在稳定性上，要比那几个存缺不定的标志字更为可靠。

占卜过程中所用到的甲骨，都会在特定的时间内，由特定的占卜主体，针对特定的议题加以钻凿和灼烧^[14]。出现在其表面的卜兆，则要由特定的占断者给予解释，他们只有据此才能对所卜议题做出决断^[15]。与占卜流程相关的所有关键性信息一经形成，就近乎同步地凝结到材料表面的各种操作痕迹中。因而，这些材料本身就携带意义，而并不只是作为无足轻重的载体和背景，仅用于承载和凸显卜辞文本的存在和意义。常规形态的短章卜辞，在甲骨上通常随兆而书，位置明显受到这些材料的制约^[16]，并且在单独拈出的情况下，它们往往只是一堆残言断句，显得散乱无章且语焉不详，都足以体现出这种文本形式上的非独立和意义上的不自足。

因此，按照独立文本的标准，将卜辞从占卜材料中拆离出去，而指摘它们语焉不详，本就是强其

所难。只有按照其本来的状态，将之作为一种伴随文本，与附带它们的占卜材料彼此合观，才不至于舍本逐末^[17]。这种协同关系意味着，二者其实可以合成一套包含多元媒介的综合性文本。其中，占卜材料在仪式流程正在进行时当场获得意义，不但在形成时间上先于卜辞，而且其内容范围，也足以将绝大多数卜辞涵盖在内，它们在这套综合文本中，无疑可以顺理成章地充当主文本。相比之下，卜辞固然能对占卜材料的内容给予清晰化呈现，但其缺失并不会使得这种材料原有的意义变得残缺不全，它们实则并非不可或缺，所以只能作为伴随文本而屈居配角。

在面对这种综合文本时，最先引人注意的同样是这些材料本身，之后才有可能留意到其表面那些细微的字迹。若要明白这些材料所体现的仪式内容，无疑先要对它们各自所对应的占卜过程拥有充足的记忆储备。只有当相关记忆变得模糊，导致对材料的仪式渊源无法明了的情况下，才需要从其附带的卜辞中寻求提示。卜辞作为一种伴随文本的首要功能正在于此。这注定了它们绝大多数并无法成为真正独立的阅读对象，仅仅具备基本的识字能力，也不足以对它们进行有效阅读。若要对这些残章断句所记述的仪式场景获得大致完整的了解，不但要与对应的占卜材料相结合，更要以足够的仪式记忆为依托。这也可以表明，绝大多数卜辞文本所期待的阅读主体，应当仅限于占卜仪式的参与者或其他在场者，而非毫无这种仪式经验的局外人。

二 占卜仪式的叙述性

作为占卜仪式的记录，卜辞其实并无法将这种仪式过程的全貌巨细无遗地全部包纳在内，它们的残缺不全，更不意味着所记录的仪式过程未完成。因此，卜辞绝非占卜仪式的必备要素，更不能将它们所记录的内容，与这种仪式全然等同。具体而言，占卜是一种具有明确功能指向性的仪式。这种仪式在绝大多数情况下，都是针对特定事件，在特定的未来时间内，有可能出现的趋势进行预判。例如：

己卯卜，争，贞今夕[其雨]。王固曰：其

雨。之夕[允雨]。（《合集》11917）^[18]

这里所记录的占卜，旨在预判当天傍晚是否有雨，商王占断后表示大概有雨。结果当天傍晚确实下起了雨。与此类似的还有一些占卜，为某些事件预设某种结局，而对其在未来特定时间发生的可能性进行判断。例如：

丁未卜，贞王田甿往来亡灾。王固曰：吉。（《合集》37362）^[19]

在这次占卜中，贞人预设商王在田猎的往返途中不会遇灾，对此，商王的占断结果为肯定，表示无灾的可能性较大。还有一些占卜，则是针对某些难题，预先提出可能会在未来采取的计划 and 方案，而对其可行性加以预测。例如：

壬子卜，彘，[自我]伐宙。王固曰：吉伐。旬^𠄎三日甲子允伐。十二月。（《合集》06830）^[20]

这次占卜旨在决议是否应当伐“宙”。贞人提出的方案是当伐，商王在决断中也认为这种方案可行。于是在十三天之后的甲子日，他们果然派兵前去。

这几类占卜都将关注的目标时段置于未来，这是绝大多数占卜都具有的时间偏好。但依然存在极少数例外，针对一些已经发生的疑难状况，提出某种假设性缘由，通过判定这种假设成立与否，来确定事件本身的根由，将目标落在过去的时段上。例如：

贞：疾人隹父甲^𠄎。

贞：^𠄎疾人不隹父甲[^𠄎]。（《合集》02123）^[21]

这次占卜以对贞的方式进行，对某人身体上的病因，提出是由“父甲”作祟和并非由他作祟两种判断。显然，在进行占卜的当时，这种疾病就已经发作，那么，这里所卜问的病因，也必然发生在更早的时候。

无论是“未来”还是“过去”，这两种时段其实都是相对于占卜仪式的开展时间而言的。如果说占卜的开展时间，是这种仪式正在进行的“当下”和“此时”，那么其所关注的“未来”和“过去”，则是相对于此的“彼时”。出现在两种“彼时”时段中的被占卜事件，与它们各自的时间状态一样，有可能发生在未来，或者已然发生在过去，唯独不

会发生在仪式正在进行的“此时”。它们之所以能进入占卜，实则是立足于“此时”的仪式现场，而沿着前后相向的两种“彼时”方向，加以“预述”和“追述”的结果；也仅仅作作为被引用的情节内容，存在于由仪式所构筑的叙述之中，而并未真正发生于“此时此刻”的经验世界中。

将原本并未在“当下”发生的事件，引入“此时”的仪式现场，正是占卜仪式的首要目的。这个过程先要由特定贞人，针对目标事件，拟定叙述的议题，然后在卜骨上制作出符合议题要求的卜兆，正式宣告这些“彼时”之事进入仪式程序之中^[22]。这只是整个过程的起始环节，所拟定的议题依然处于未完成的待决状态。只有当占断者根据所得卜兆的指示，进一步加以补充和给出定论之后，原本待决的议题，才能转化成为内容完整而确切的命题，这种“彼时”之事的引入和叙述至此才算完成^[23]。

尽管仪式命题的叙述内容，无论是对事件未来趋势的预判，还是对过去事件缘由的断定，都未必可靠，但也绝非毫无根据的谎言。这种叙述是在占卜材料的支持下才得以完成。作为占卜仪式的必备道具，这种材料本身就是对某种神秘通行法则的具体体现^[24]。卜兆形状的随机性和偶然性，也在一定程度上为这种法则打上了客观性的烙印。至少在仪式的限度内，此种法则仍算得上客观，可以对命题叙述构成有效支撑。总之，命题的叙述虽然未必与事实相符而具备可靠性，但必须符合占卜法则的要求，在这种仪式的限度内仍具合法性。

一次有效的占卜仪式，在内容上应当既有理据又有叙述；体现在形式上，则承载理据的占卜材料与承载叙述的命题应当双项俱全。其中，甲骨材料只负责为命题叙述的完成提供理据支持，只能作为一种具有参照作用的辅助部分而存在。命题叙述无疑才是占卜的目标，充当着这种仪式的重心和主干。作为仪式主干的命题，其叙述职能是由贞人和占断者合力承担，他们共同充当这套仪式的叙述者。其中，贞人在拟定议题时，并不会贸然给出定论，而只负责挑起话头，将填补并终结话题的使命转抛给占断者承担。占断者在面对议题时，同样需要从贞人所提供的占卜材料中寻求决断理据，据此才能完成其所剩余的叙述。显然，他们都将叙述的

责任，逐步转嫁给了占卜法则，并未在其中显露出过多个人化的专断操作。

占卜主体之所以作为叙述者，在仪式中对这些“彼时”之事展开叙述，应当正是因为他们对事件的前景或缘由本就充满疑虑和困惑。他们带着决疑的目的而举行占卜，也期待这种叙述一经完成，心存的疑惑便能涣然冰释。这种叙述并不需要事实的验证，只需要能被他们所信任的占卜法则所支持，就可以作为合理的答案而接受下来。在这个过程中，占卜主体正是出于对占卜法则的信任，而作为叙述者，对自身所疑之事展开叙述；同样基于对这种法则的认同，而作为受述者，接受这种叙述。经过这个过程，不同占卜主体对于同一事件的认知，也便从未知转化成为已知，从各自心存疑虑，到最终达成共识。

三 占卜材料文本性的转化

占卜仪式的合法性，来自于占卜材料的赋予。每一次仪式所需的材料，都是由贞人在设定议题后，专门加工和制作而成^[25]。为保证占卜法则的纯粹性，贞人在这个过程中要尽可能排除个人主观意志的介入，严格遵循既定的手法和规则行事^[26]。他们非但没有多少自主发挥的余地，对于所得结果，更不具备解释的资格。将这些材料中所承载的隐性内容揭示出来，加以具体化，这是占断者才有资格承担的工作。虽然这项工作同样不能以专断的方式进行，但依然需要充分发挥个人的智识和眼力才能够应对，并非常人所能胜任。

在对占卜法则进行呈现和解释时，占卜主体之间的地位也并不平等。两个环节之间的主次差别，决定了负责前期各种操作的贞人只能作为协助者，配合并辅助占断者完成后期的解释。在各个时期卜辞的记录中，贞人通常都以私名示人，应当是以个人的名义临时充任，而以非职务身份专职从事^[27]。占断者在绝大多数情况下则是由商王充当，并不会轻易交由他人顶替^[28]。这意味着，除了极少数例外，在不同占卜中频繁更替的贞人，都会一致与商王合作。商王无疑是整个占卜团队中最稳固的常任成员和中心角色^[29]。

因此可以说,围绕占卜材料的两项操作,其实也是商王对于自己的身份优势和非凡智识加以凸显和展示的过程。而当这项工作完成之后,他们仍要再次回归原来的进程,将解释所得的结果,运用到剩余部分的叙述中^[30]。相对于命题叙述这个最终目标而言,加工材料的这项操作充其量只是整个仪式的阶段性目标。负责这些操作的协助者与占断者,在其中原本各司其职的分工关系,以及彼此之间的角色差异和主次地位,同样会随着叙述的回归,而在这个共同目标的牵合下被抹平,更多地呈现为一种互助与合作关系;商王借以展示自己智识和身份的这段秀场,更会作为一段插曲而随之收尾。

卜辞的命题通常被划分为“议题”和“决断”两个片段,分别置于“命辞”和“占辞”中的两位占卜主体名下,呈现为引语的形式。时常出现在他们名后的“曰”足以表明,在占卜仪式现场,命题应当就是经由二者口述而呈现。并且,一个很值得注意的现象就是,出现同名贞人的卜辞,字迹并不一定相同;反之,有着相同字迹的卜辞,所记录的贞人也并不一定同名^[31]。因此,贞人应当并不大可能同时承担卜辞的契刻。至少在仪式现场,他们并不需要借助文字来履行自己的职能。这也足以从侧面反映出,口头语言作为占卜仪式第一语言的必要性和可能性。

因而,仪式命题的叙述应当是口述完成。若无特殊手段加以记录,它们一经成形便会消于无形。只有承载理据的占卜材料,能在仪式结束之后原样保留下来,成为整个仪式过程仅存的片段。当然,这些材料之所以能被保存,它们自身的物质形态固然为此创造了条件;但更应当归功于特定的掌管者,对它们进行了专门的收藏和归档,才能使之免于毁弃和散失^[32]。在这个过程中,掌管者需要按照批次,对材料进行整理和编排,使之与各自所关联的占卜仪式有序对应,由此作为一种原始物证,而对后者构成再展示^[33]。它们的意义和角色也就此发生变更,不再是占卜法则的单纯载体,而成为了一种可以独立表意的新文本。

由于这些材料原本就是占卜法则的载体,因此,当它们转变角色后,依然能对仪式的理据部分

予以还原,甚至会反客为主,将之作为重点部分而凸显出来。虽然命题同样曾受到这些材料的影响,但并不是直接由其承载和表述。因而在这种新文本的展示中,这一部分内容也就难免会捉襟见肘,只能另行刻写卜辞来予以补充。但卜辞终究只是一种相对次要的伴随文本,其中书面化的命题内容,必定无法如其在原来的仪式过程中那样,成为这些材料所服务的对象。这种角色弱化,势必导致它们最初作为仪式终极目标时的导向作用也随之失效。在这种情况下,执行者与占断者之间,原本被抹平的分工和主次关系,又得以再次显露;商王借以彰显自己智识和身份的个人秀场,原本作为插曲一闪而过之后,更会得到重新展现的机会^[34]。总之,占卜材料作为一种全新的实物文本,只能将整个仪式呈现为一种本末倒置的失真状态,但这种变相的展示效果,却极为符合商王的意志,因为可以使得他们的权力身份在占卜仪式的时效局限之外延长展示。

四 卜辞文本的疏离性

作为占卜材料所附带的伴随文本,绝大多数卜辞所记录的只是这种仪式过程的不完整片段。只有极少数文本四项俱全,能将这种仪式的举行日期、占卜主体的名称、命题叙述的内容,乃至最终的验证结果全部涵盖在内。占卜的基本面貌,无论是其展开过程中的基本流程和节奏,还是所包含的“理据”与“叙述”两个组成部分,都能在其中得到相对完整的体现。不同于那些短幅的常规卜辞,只有在自身的内容缺环,被相应的占卜材料补足之后,才能对特定的仪式过程形成相对完整的呈现,这些长篇卜辞本身就能独自承担这样的使命,因而在一定程度上脱离了对这种材料的依赖。

其实,卜辞本就并非如材料文本那样,是由仪式过程中所使用的道具直接取用而来,更不同于所记录的仪式过程本身,需要由实体材料和口述语言等形态不一的多种要素综合构成。这种文本只能在占卜各环节都完成之后,针对整个仪式过程的既成局面,专门进行书写和记录^[35]。作为一种书面文本,它们是以文字为基本构成要素;不同字符按照

自上而下的统一方向,排列组合成线性的意义单元;每一个单元都对应着占卜仪式的特定片段和环节,并以同样的方向和序列,彼此拼合成完整的文本,以此对相应的仪式过程形成覆盖。因此,卜辞无论是形成方式还是基本构成要素,都与材料文本和占卜仪式之间存在着本质的区别。这使得它们在一定程度上保持了自身的独立性,作为一种与后者高度疏离的异质文本而存在。

正是这种疏离性,决定了卜辞文本既不能对仪式过程的既成局面,亦无法对材料文本所体现的既定内容,单纯进行复刻,这其中更包含着呈现方式的根本转变。具体而言,无论占卜仪式的构成方式如何复杂,在卜辞文本的记录中,都要由文字这种单一媒介来承载和容纳。而对于仪式过程中所包含的基本环节和步骤,则需要按照文本自身的组合规则,将之组织并划分成对应的意义单元来予以呈现,然后再依照各环节之间的先后次序,将这些单元前后衔接,合为一体,才能构成一套完整的卜辞文本。原本遵循时间先后顺序而渐次推进的仪式过程,在由卜骨和卜兆所构成的材料文本中,只能展示为一种混沌状态;但这些内容在卜辞文本的呈现中,必然与文字媒介自身的形态特征和组合规则相适配,按照自上而下的空间秩序而排布,呈现为规则化的线性形态。

那些短章的常规卜辞,之所以无法对占卜仪式做出全面记录,是因为它们所包含的意义单元不够充足。与此形成鲜明对比的是,那些长篇卜辞,恰恰因为包含着足够多的意义单元,才得以将整个仪式过程大致全面地涵盖在内。它们并未留下明显的空隙和缺环,需要材料文本加以填充和弥补,所以可以将之作为无法兼容的异质要素区隔在外。这种排他性,有效地维持了文本内在的统一,使得组成文本的字符要素和意义单元,能够遵循一致的组合秩序和规则,彼此紧密衔接并环环相扣,构成一个严丝合缝且前后一贯的闭合整体,更使得文本无论面对如何复杂的局面,都可以始终如一,并不需要其他异质要素的介入,就能够以简驭繁,凭借一种极为单纯的方式,对这些内容加以兼容。

而在文本的各个组成部分中,验辞尤为特殊,其所记录的是占卜结果在实际中的应验情况。这种

验证需要等到仪式中的命题叙述彻底成形,整个仪式过程也基本完结,甚至间隔很久之后才能够进行,只能算是仪式之外的一个附加环节^[36]。因此,相比于其他几个部分,仅限于对仪式过程所给定的内容进行记录,受到这个过程的严格限制,验辞的内容范围,则在一定程度上突破了这种限制,拥有更为充分的自由度。具体而言,它们虽然立足于占卜仪式之中,但内容焦点却落在仪式之外,并不旨在体现特定的事件,在占卜中如何被叙述,而在于记录仪式所述及的事件,在实际中如何发生,更不对仪式过程所给定的内容单纯进行转录,而是直面目标事件本身,直接以它们的实际面貌作为记录对象。但验辞极少单独构成文本,而是通常与其他几个部分共同组成一个整体,作为其中的末端部分而出现。这意味着,它们会将自身所具有的自由空间,也一并带入整个文本中,使得这种文本的主干部分,依然处在仪式过程的限定之下,但其末端部分,却迈出这个过程之外,延伸到了事件实际发生的经验世界中,从而呈现出一种半自由化的状态。

甲骨文中还出现了一些并不是以占卜仪式为对象的记事刻辞^[37]。与验辞的记录方式大概一致,这些文本的内容同样不受占卜仪式的严格限制,而是针对这种仪式之外的其他活动和事物,直接加以记录。但它们却完全不必如验辞那样,需要以其他的主干部分为依托,而是作为自成一体的独立文本存在。这些刻辞应当正是沿着验辞所开辟的自由化路径进一步推进的结果^[38]。它们的出现无疑为书面文本的持续扩张,打开了新的局面^[39]。使得这种文本不再仅限于卜辞这一种形式,既不必因为所要记录的内容,完全被占卜仪式先行给定,而画地为牢,更不必因为所要描述的对象,尚未被纳入仪式之中,而固步自封,而是有无限的对象可供记述,也等待着被它们记述。

五 文本主体的自觉

虽然通过延长文本篇幅并添加验辞,卜辞可以获得一定程度的独立化和自由化空间,但这仅仅是它们在承担仪式记录的常规使命之余,偶一为之的尝试和努力,而并未形成规模。书写这样的

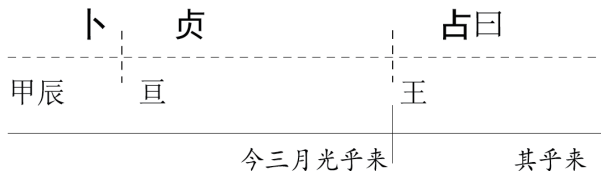
文本，依然需要写作主体对整个仪式过程了如指掌。他们以“序辞”来记录占卜的举行时间，以“命辞”和“占辞”来描述仪式的展开过程，同时以“卜”“贞”“占”三字，分别作为这三个部分各自专属的标志字，以此构成对整个占卜仪式和其中两个主要环节的泛指。出现在它们之前的干支和人名，分别表示仪式的具体日期和参与者，是对三个标志字泛指内容的具体化。而直接体现仪式目标的命题，则被写作主体按照其形成过程，拆分成两个相应的片段，分别置于“命辞”和“占辞”的尾端，对这两个部分的内容进一步加以具体化。

卜辞文本的主干部分，也因而可以分为三个层次：泛指占卜仪式的三个标志字，应当是其中最具统摄性也最为稳固的层次；分别表示占卜日期和参与者的干支和人名，是对这个层次的初步具体化，处在三个标志字的涵盖之下，并表现出规律性的变化，应当属于文本的第二层；而与命题有关的内容，则被拆分并填充到前两个层次的标志字和人名之下，且内容也变动不居，应当属于文本的第三层次。这里以上文所引第一条文例（《合集》00094正）的主干部分为例，用不同括号对其中三个文本层次进行划分，可以体现为如下形式：

[甲辰]卜,[亘]贞:【今三月光乎来。】

[王]占曰:【其乎来。】

如果用更直观的图示加以分解，则如下图：



其中三个层次中的前两者，共同构成了一套彼此叠加的稳固框架，将最末层次极不稳定的命题部分框定在其中。如果以三个标志字为中心，这套框架同样可以分为三段，分别呈现为“某日+卜”“某人+贞”和“某人+占”这样的结构，依次表示“某日举行占卜”“由某位贞人负责贞问”“由占断者做出决断”这三项内容。

不同占卜主体之间的职能分工，无疑是这种框架分段的主要依据。他们之间的角色差异，以及商王的主导地位，都在其中得到相对直观的体现。至于最末层次的命题内容，是否能得到完整呈现，至

少在写作主体看来，似乎无关紧要。显然对于他们而言，只要能够维持这种层次框架的稳固，牺牲掉命题的整体性，不但在所难免，甚至大有必要。换言之，他们对命题的分段记录，不仅是因为命题的形成过程本身如此，而且在很大程度上，更是为了迁就前两个层次框架的稳固。写作主体只是将之作为仪式的具体事例而引入，以此对框架所体现的仪式过程和环节加以实例化，并分段置于不同占卜主体的名下，也无非旨在使得二者之间的分工和角色关系，得到更具体的呈现。他们的主要目的，应当在于借此对这种分工关系的有效性，以及两种角色主从地位的必要性，还有商王角色优势的合理性，给予充分的印证和肯定。

这三个层次其实并不总是能得到完整呈现。但即便那些形态并不完整的短章卜辞，甚至在标志字都全然缺失的情况下，文本所保留下来的部分，也依然属于这三个层次中的某一个。不同的文本之间，无论篇幅长短，因为这种层次秩序的存在，彼此之间才得以保持不同程度的同构关系，卜辞作为一种特定的文本类型，其基本格式正是基于此而确定下来。因此，如果说这种层次格式是所有卜辞共有的标志性结构，那么其中所凸显出来的职能分工和角色关系，则是这种文本的标志性主题，更应当是所有写作主体共同的意图和动机之所在。

与材料文本如出一辙，卜辞文本中的这种格式安排，同样使得仪式过程各部分原有的轻重主次完全被颠倒过来。在确保文本内容与仪式过程大致契合的前提下，写作主体借此对仪式原有的面貌进行了重构。这种重构之后的状态，同样能对商王的角色优势给予显示。这意味着，写作主体不但只能在仪式过程所给定的内容范围内，选择相应的内容进行复述，并无多少自主选择的余地。而且还需要对商王负责，确保自身的立场与之保持一致，更无多少自我表达的机会。总之，他们既是仪式过程的复述者，同时更是商王权力意志的代述者。

只有在对验辞进行书写时，写作主体才有机会将视线移出仪式之外。但绝大多数验辞所记录的验证结果，依然以正向居多，表示所占之事的确如命题所叙述的那样在实际中发生。例如：

甲申卜，殼，贞[帚]好娩，妁。王固曰：

其佳丁娩幼。其佳庚娩，弘吉。三旬^出一日甲寅娩，不妨佳女。（《合集》14002正）^[40]

这条卜辞所记录的占卜，在某个甲申日举行，旨在预测帚（妇）好的分娩情况。商王给出的占断结果是，在丁日分娩会比较好，但最好是在庚日。而帚好实际并未在预料的这两日分娩，却推迟到了三十一日之后的甲寅，最后诞下一个女婴。对于这个结果，写作主体在验辞中，将“甲寅”这个失算的日期，和“不妨（嘉）”这个失算的结果一并加以强调。以此来表明，既然“帚好”未在仪式预测的良辰吉日分娩，那么这种不嘉的结果，便是预料中事。从而反衬出商王所主导的这次占卜依然准确。

这类验辞应当是被写作主体作为一种附加的实证要素而引入，以此来对命题叙述的准确性进一步予以证实，并与此项内容的印证效力彼此叠加，共同对文本主干框架中所体现的职能分工和角色关系，给予双重的印证和肯定。这其中依然包含着写作主体对商王权力身份的认同^[41]。在这个过程中，他们并没有将所验之事件的实际面貌，巨细无遗地全部记录在内，而只选择了那些与命题叙述并不冲突的方面加以记述。这种筛选之所以必要，正是因为由此所构成的验辞，具备与商王意志相契合的实证效力。因此，虽然在这种验辞的书写过程中，写作主体一定程度摆脱了仪式范围的局限，但在内容的选择上，他们仍需对商王负责，缺少充分的自主性。确保文本内容能够契合商王意志，依然是他们难以轻易背离的职业准则。

只有极少量的验辞，并未遵循这样的惯例。它们所记述的验证结果中，包含着与命题叙述并不一致的要素。例如：

贞：翌辛丑不其启。王固曰：“今夕其雨，翌辛[丑]雨。”之夕允雨，辛丑启。（《合集》03297反）^[42]

这次占卜应当是在某个庚子日举行，旨在预测第二日辛丑，天是否会放晴。商王给出的占断结果是，从庚子当日傍晚到第二日辛丑都会下雨。结果当天傍晚确实有雨，但第二日天便放晴。对于这种情况，写作主体在验辞中，一方面突出“之夕允雨”的事实，以此来表明这次占卜的预测大致准确；但同时又记述了“辛丑启”的实际结果，将预测失误

的部分一并给予呈现。如果说常规验辞是通过与命题内容刻意保持一致，对这种叙述的准确性予以证实，那么这种反常规的验辞，则是通过有意凸显出与命题内容之间的抵牾，而对这种叙述本身构成证伪。并且，这种证伪效力同样可以经由书面化的命题，传导至文本主干部分的框架中，表明其中所体现的职能分工，在仪式过程中并未奏效。写作主体借此表达出一丝对占卜主体之间的角色关系以及商王权力身份的质疑^[43]。在这个过程中，他们并不像在对卜辞主干部分以及正向验辞进行书写时那样处处受制，而是可以基于自身的立场来进行表达，表现出相对充分的自主性。

但由于验辞通常并不单独构成文本，这决定了写作主体必然先要以复述者和代述者的身份，完成文本主干部分的书写之后，才有机会在文末极为有限的自由空间中，施展同样极为有限的自主性。因此，这种自主性充其量只是在遍历其他非自主的书写实践之余，偶一为之的尝试。尽管如此，他们还是借此在文本内外的重重包围中，撕开了一道口子，并开辟出一片相对自由的领地，不但可以在其中主动选择文本所要记录的内容，而且在一定程度上，可以表达与商王意志相背离的个性化取向。这使得他们不再仅仅是仪式内容的“复述者”，或是商王权力意志的“代述者”，而且更成为了对文本拥有一定宰制权，也只需对自己负责的“作者”^[44]。

无论写作主体以何种身份进行书写，都要对整个仪式过程了然于胸。在卜辞的记录中，包括商王和其他贞人在内的所有占卜主体，都以第三人称表示，作为被记录的对象出现^[45]。另外，在一些甲骨上，有时还会出现一些人名，其中多数与贞人同名^[46]。有学者认为这是文本书写者的个人签名，并据此来推测贞人作为卜辞书写者的可能性^[47]。然而，这些签名究竟体现了何种信息，其实并不明确。并且它们数量本就极少，往往紧随在那些记事刻辞之后，更时常孤立存在，与同版的显要文本之间，尚存在一定距离^[48]。那么，即便这种猜想准确，也顶多只能推测出少数的记事刻辞或许与贞人有关，若认定卜辞同样是由他们所写，依然缺少确切的证据。负责这项工作的写作主体应当另有

其人。

卜辞中还出现了“册(冊)”和“史(𠄎)”这样的职位,通常被比附为后来的“作册”和“史官”,似乎是占卜主体之外,最有可能承担这种职能的角色^[49]。但无论这种比附是否可靠,在卜辞中他们依然被表述为第三人称,是被记录的对象。那么实际执行这种记录的写作主体,同样只能是外在于他们的第三方。即使退而言之,卜辞文本果真由参与仪式的占卜主体,或者牵涉其中的“册”和“史”负责书写;但在实际执行这项工作,他们依然需要置身局外,将整个仪式过程,连同他们自身在这种场景中所扮演的角色,一并加以对象化,当作身处局中的他者来看待。总之,卜辞的写作主体尽管需要亲临仪式现场,但不一定真正参与其中,即使被牵涉进去,也要尽可能从中跳脱出来,完全以置身事外的旁观视域和姿态,对这一切加以记录。

但这种旁观姿态并不意味着写作主体在进行书写时,就能做到绝对的中立和客观。具体而言,在文本的主干部分和文末的正向验辞中,他们作为“复述者”和“代述者”,在所难免要代入商王的意志。而在那些反向验辞中,他们身为“作者”,则可以相对独立地发挥自身的主观性。可以说,写作主体的不同身份,本就对应着不同的书写视域和立场。卜辞主干部分的固定格式,以及验辞部分的验证取向,正是他们基于特定的视域和立场,对所记录的仪式过程和事件结局加以重构和选择性记述的结果。因此,他们在书写过程中,俨然一副置身事外的旁观姿态,这实则只是一种假象,文本各部分无不体现出特定的倾向和意图,只不过都被他们以留白的手法擦除了痕迹,并通过对文本内容的对象化处理,而伪装成为了客观。

这种经过处理之后的文本,无疑更有利于读者接受。仅仅主观痕迹和要素的缺失这一项,就足以使得他们将文本的内容判定为客观。具体而言,尽管文本所描述的仪式过程和事件结局,只是写作主体刻意呈现的结果,但只要其中不直接显露出任何主观性的马脚,就依然不妨碍阅读主体将这种带着特定意图和倾向的记述,当作仪式过程和事件结局的客观写照,从而在不知不觉间转移视线,被引导

至与写作主体完全相同的视域和立场上来审视这一切,并将后者寄寓在文本中的意图和倾向,也一并视为理所当然。

总之,绝大多数卜辞文本的阅读效果,其实与承载它们的材料文本如出一辙,都有助于阅读主体加深对商王权力身份的认同。但相比之下,卜辞无疑有着更为持久的时效性。特别是那些结构完整且内容自足的长篇卜辞,它们可以将阅读主体的注意力全然吸引过来,而彻底忽视占卜材料的存在。即便毫不具备任何与占卜仪式相关的记忆储备,但只要拥有足够的识字能力,就能对它们进行有效阅读。在这种情况下,文本的读者群体,也就不再仅限于那些亲历仪式的占卜主体和其他旁观者,而完全可以是毫无这种仪式经验的局外人,甚至这个时代之后的将来者。

余 论

虽然作为书面文本最早形态的甲骨文,由于保存方式所限,在绝大多数时间内都一直缺席,但它们也并非销声匿迹。由这种文本所奠定的基本书写规则,一直作为固定的惯例而被后来的文本所沿袭。正如卜辞所记录的内容,往往都由既定的仪式过程先行给定,后来出现的绝大多数被尊为正统的文本体裁,同样侧重于对客观世界中真实存在的事物或实际发生过的事件进行记述。《庄子·天运》中早就指出:“夫六经,先王之陈迹也。”王阳明也认识到:“以事言谓之史,以道言谓之经。事即道,道即事。《春秋》亦经,《五经》亦史。《易》是包牺氏之史,《书》是尧、舜以下史,《礼》《乐》是三代史。”^[50]章学诚对此有更为明确的表述:“六经皆史也。古人不著书;古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。”^[51]他们都注意到,居于所有文本类型核心位置的“经”“史”二类,都旨在对那些已然存在的事实和“陈迹”加以记述。因此,“不语怪力乱神”从来不只是一项言谈上的基本要求,而且更是书面文本的一项内容原则。而这一原则其实早在卜辞中就出现了萌芽。

这种实指倾向,势必要求写作主体最大限度地着力于对所给定的对象进行描述,以此来填充整个

文本空间,而尽可能避免过于直白地在其中暴露自我意志的痕迹。于是,“述而不作”也便作为一项基本的写作要求而确立下来。但这并不意味着那些所谓的正统文本就密不透风。历来被推重的所谓“春秋笔法”,要求写作主体在具体的执行过程中,通过对相关事件的选择性记述,使之在文本中呈现出“异色”,来反衬出自身主观意志之“异动”^[52]。因此,主观色彩和痕迹的缺失,并不意味着它们就荡然无存,只不过都被隐藏在了文本之“言外”,而以更为隐秘的方式潜藏在其中。古典文学传统中崇尚备至的所谓含蓄和委婉色彩,正是这种手法被风格化的结果。如果要追溯其渊源,同样可以在卜辞特别是其中的验辞部分寻找到端倪。

那些被认为千古不朽的经籍典册中,记载的所谓天地人伦之大道,无不体现出早期写作主体,通过文本来对自然和社会进行宏观界定的意图;从古至今那些看似琐碎的政令法典和档案文书,更是无孔不入地渗透到社会生活的方方面面,所体现的则是官方体制借助文本,来维持整个社会秩序化运行所做的努力。其实早在殷商时代,卜辞就作为商王权力身份的凭据而出现,代表着书面文本的首次亮相。这也注定了这种文本从一开始,就与现实政治之间,存在难解难分的亲缘关系,并随着自身的不断扩张,而获得愈加普遍的信任,从而承担起越来越广泛的社会责任。在这个过程中,虽然有更为便捷和丰富的媒介被层出不穷地创造出来,但书面文本作为一种具有高度责任性和可靠性的文本类型,丝毫没有表现出被替代的迹象和可能。它们依然频频自我更新,尝试接纳新的事物和世界,并不断开辟出专属于自己的新领地。

[1] 参见刘大杰《中国文学发展史》,第5页,商务印书馆2015年版。

[2] 参见姚孝遂《论甲骨刻辞文学》,《吉林大学社会科学学报》1963年第2期。

[3][41] 参见吉德炜《中国正史之渊源:商王占卜是否一贯正确》,《古文字研究》第13辑,中国古文字研究会等编,中华书局1986年版。

[4][43] 参见林甸甸《从贞人话语看早期记录中的修辞》,《中国社会科学》2019年第4期。

[5] 参见谢端琚《论中国史前卜骨》,《史前研究》,西安半坡博物馆编,三秦出版社1998年版;傅罗文《贞人:关于早期中国施灼占卜起源与发展的一些思考》,《多维视域——商王朝与中国早期文明研究》,荆志淳、唐际根、高嶋谦一编,科学出版社2008年版。

[6][7] 参见《夏商周考古学》,井中伟、王立新编,第122—123页,第180—181页,科学出版社2013年版。

[8][9][10] 参见陈梦家《殷虚卜辞综述》,第43页,第43页,第43页,中华书局1988年版。

[11][13][18][19][20][21][40][42]《甲骨文合集释文》,胡厚宣主编,第6页,第1094页,第628页,第1850页,第379页,第145页,第731页,第202页,中国社会科学出版社2009年版。

[12][16] 参见董作宾《骨文例》,《中研院历史语言研究所集刊论文类编(语言文字编·文字卷)》,中华书局编辑部编,中华书局2009年版。

[14][15][22][23][25][26][30][35][36] 关于占卜程序和卜辞契刻流程的详细论述,参见陈梦家《殷虚卜辞综述》,第9—19页;张秉权《甲骨文的发现与骨卜习惯的考证》,《中研院历史语言研究所集刊论文类编(语言文字编·文字卷)》;王宇信《甲骨学通论》,第107—119页,中国社会科学出版社1993年版。

[17] 关于“伴随文本”的概念界定,参见赵毅衡《论“伴随文本”——扩展“文本间性”的一种方式》,《文艺理论研究》2010年第2期。

[24] 一般认为,占卜需要与祖先或上帝沟通,并预设这些沟通对象全知全能,能够对所有议题给予指示和解答,参见胡厚宣《殷卜辞中的上帝和王帝》(上),《历史研究》1959年第9期;张光直《美术、神话与祭祀》,郭净译,第39—42页,辽宁教育出版社2002年版。然而根据卜辞可知,无论是上帝还是祖先,都作为仪式的叙述对象,直接出现在卜问的话题中。那么,占卜主体的征询对象也必然外在于此,应当是一种更加全知全能的存在,它不但拥有与祖先和上帝大致相当的掌控力,而且对后者本身的意志动向也了如指掌。这个对象极可能正是宇宙。一个最直接的证据就是,殷商占卜所用的龟甲道具,其凸起的背甲与平整的腹甲,正类似于殷人观念中的天地形状,应当代表着稳态的宇宙空间;在具体占卜时,又以无限循环的干支日期为参照,则代表着动态的宇宙时间。包括鬼神在内所有存在,本就处在宇宙时空的统摄和制约之下。占卜仪

式本身的目的,也正是借助龟甲这种与宇宙同构的模型,使之在特定的时间内呈现出变化,来判断其间万事万物本身的动向。这代表着当时人们对于世界的认知,从原本的万物有灵,向着结构化的理性路径发生过渡的初步迹象。更详尽的论述参见艾兰《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》,汪涛译,第132—138页,商务印书馆2010年版;汪德迈《中国思想的两种理性:占卜与表意》,金丝燕译,第11—21页,北京大学出版社2017年版。

[27] 关于贞人身份问题的讨论,参见饶宗颐《殷代贞卜人物通考》,第1202页,中华书局(香港)2015年版;晁福林《试论殷代的王权与神权》,《社会科学战线》1984年第4期。

[28][31] 参见饶宗颐《殷代贞卜人物通考》,第19—24页,第1188—1189页。

[29] 花东甲骨和周原甲骨所记录的占卜,都是由与商王存在血缘和同盟关系的众“子”和周族首领所主导。这种特殊的身份关系足以说明,他们自行组织占卜的资格,极有可能是商王格外恩准的结果。参见李学勤《帝乙时代的非王卜辞》,《考古学报》1958年第1期;李学勤《西周甲骨的几点研究》,《文物》1981年第9期;林沅《从武丁时代的几种“子卜辞”试论商代的家族形态》,《古文字研究》第1辑,吉林大学古文字研究室编,中华书局1979年版;王玉哲《陕西周原所出甲骨文的来源试探》,《社会科学战线》1982年第1期;黄天树《关于非王卜辞的一些问题》,《陕西师大学报》(哲学社会科学版)1995年第4期;刘一曼、曹定云《再论殷墟花东H3卜辞中占卜主体“子”》,《考古学研究》(十二),北京大学考古文博学院编,科学出版社2006年版。

[32][33] 对于殷墟甲骨管理和归档情况的论述,参见刘一曼《论殷墟甲骨的埋藏状况及相关问题》,《三代考古(一)》,中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室编,科学出版社2004年版;禹剑《论殷墟甲骨卜辞的性质——兼论殷墟甲骨占卜之后的“甲骨档案期”和“甲骨埋藏期”》,《档案管理》2018年第6期。

[34] 林甸甸认为,作为占卜主体的贞人,是以卜辞作为自己的阵地,而与商王展开话语权的较量。(参见林甸甸《从贞人话语看早期记录中的修辞》,《中国社会科学》2019年第4期。)显然,这种观点立足的基本前提就是,占卜主体是以书面语作为开展仪式的第一语言,然而卜辞字迹与贞

人名称的不对应关系足以表明,贞人在仪式中应当不会亲自执笔。其实,当他们与商王接触到相同的占卜材料那一刻起,这种较量就已经开始。围绕材料所展开的整个操作过程,本就为二者提供了各显其能的平台,而不必将这种较量保留到所有操作都完成之后,委托给那些若隐若现的“执笔者”代为执行。

[37] 关于记事刻辞的详细研究,参见梅军《殷商西周散文文体研究》,第129—145页,科学出版社2016年版。

[38][39] 汪德迈也有类似的观点,参见汪德迈《中国思想的两种理性:占卜与表意》,第30—31页,第30—31页。

[44] 关于“述者”与“作者”关系的讨论,参见普鸣《作与不作:早期中国对创作与技艺问题的论辩》,杨起予译,第70—73页,生活·读书·新知三联书店2020年版;程苏东《“天籁”与“作者”:两种文本生成观念的形成》,《中国社会科学》2021年第9期。

[45] 关于卜辞人称代词用法的分析,参见陈炜湛《甲骨文所见第一人称代词辨析》,《学术研究》1984年第3期;赵伟《殷墟甲骨文中“我”的用法分析》,《古文字研究》第33辑,中国古文字研究会等编,中华书局2020年版。

[46][47][48] 参见胡厚宣《卜辞记事文字史官签名例》,《中研院历史语言研究所集刊论文类编(语言文字编·文字卷)》。

[49] 参见《甲骨文字诂林》(四),于省吾主编,第2947—2961页,中华书局1996年版;朱彦民《由甲骨文看“史”字本义及其早期流变》,《殷都学刊》2015年第4期;孙亚冰《论一版新见无名类卜辞中的“作册殷”》,《古文字研究》第33辑。

[50] 王阳明:《传习录注疏》,邓艾民注,第22页,上海古籍出版社2012年版。

[51] 章学诚:《文史通义校注》,叶瑛校注,第1页,中华书局1985年版。

[52] 参见过常宝《“春秋笔法”与古代史官的话语权力》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2003年第4期;骆扬《试论春秋笔法及其历史书写中的客观性》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2020年第2期。

[作者单位:湖北大学文学院]

责任编辑:马勤勤