商代宗教信仰的對象及其崇拜體系

趙　林*

摘　要

商代的宗教信仰大約可以區分爲神靈崇拜和祖先崇拜這兩大部分；商人乃以對其至上神「帝」的崇拜來統攝兩者的體系。在本文中作者將依據甲骨文，來探討商代神靈及祖先崇拜的對象。全文分爲二章；在神靈崇拜這一章內又分天神、地祇二節，在祖先崇拜這一章內又分高祖、四報二示、王祖王妣、上帝王帝四節。有關商人信仰崇拜的行爲，即包括占卜、巫術、儀式、象徵等節，因爲牽涉到的問題層面甚廣，作者將另以專文論之，不在此地討論。

壹、神靈崇拜

商人的神靈多半出自神化或靈化了的，實存於自然及生物界的事物；祂們有的被賦予人格或人的外貌，有的保留其在自然生物界本來的面目，有的則經已變形、合成，抽象、符號化了；總之，祂們皆有各自的神格或靈性，現在將祂們分成天神和地祇兩類來討論之。

㈠天　神

在商人的眾神靈神，「帝」居於至尊的地位，因爲祂在天上，所以又名「上帝」，因爲

*作者爲本校中國文學研究所兼任教授

祂具有人的形象，所以商人又稱祂爲「上子」（子是人的象形字）。依據卜辭的記載，帝是一位宇宙的主宰神，祂有五員大臣及若干臣工，風神是祂的使者，祂的權威主要表現在號令天上的風雨雲雷，因此祂掌握了地上萬物的生機，特別是商人的年成農穫，祂並會降臨人間，干預世事，作福作祐，作災作禍，所以商王對國家大事，如征戰、作邑，以及個人的出入行止，康寧病疾常期望透過占卜，確定得到上帝的庇佑、避免上帝的不諾和懲處。商人還爲上帝蓋廟，立神主，稱之爲「帝宗」及「帝示」（宗及示分別爲廟及神主之象形字）。關於上帝權威的內容，在甲骨學者胡厚宣、陳夢家及島邦男的著作中都有過詳細的論述（註一）。茲列舉數條卜辭以見一般：（本文所引的卜辭，若只記數字，則係在《甲骨文合集》上的登錄碼，若另註「英」或「屯」，則係錄自《英國所藏甲骨集》或《小屯南地甲骨》二書。）

關於號令氣象的——

⑴貞：帝弗其及今四月令雨？（一四一三八）

⑵貞：帝其及今十三月令雷？（一四一二七）

⑶翌癸卯帝不令風？夕霧（六七二）

關於干預世事，作福作災的——

⑷貞：不惟帝令作我禍？（六七四六）

⑸貞：惟帝肇王疾？（一四二二二）

⑹甲辰卜，爭貞：我伐馬方，帝授我祐？一月（六六六四）

⑺壬子卜，爭貞：我其作邑，帝弗佐若？三月（一四二〇六）

⑻貞：帝惟其終茲邑？（一四二〇九）

關於帝之崇拜及帝之使臣的——

⑼燎帝使風一牛？（一四二二六）

⑽王侑歲于帝五臣正，惟無雨？（三〇三九一）

註　一：參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝（上）〉，載《歷史研究》一九五九年，第九期，第四七頁。陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社，一九五六年，第六四六頁。島邦男著，溫天河，李壽林譯，《殷墟卜辭研究》，台北：鼎文書局，民六四年，第一九五頁。

⑾貞：帝示若？今我奏祀？四月（英一二八六）

⑿帝宗正，不受有祐？（三八二三〇）

⒀庚午卜；惟斧稱？乎帝降食，受祐？（二一〇七三）

目前要從發生學、或從起源問題上來進一步探究上帝的神格，似乎有若干疑難；首先，在新石器時代及夏代的遺址和出土文物中，迄今未見有關帝或上帝的記載（考古學界對「夏墟」或夏代文物的認定仍有若干爭議）；但是根據文獻，例如尚書湯誓篇，「帝」似有可能在夏代業已出現，因此，上帝崇拜起於夏代或商代是一個問題。其次，學者對帝字的造字本義也有「花蒂」和「禘祭」兩種說法。「花蒂說」以爲帝爲「蒂」之象形字，取果實由花蒂孕育，而種子藏於其中的意義來稱呼此一至上神（註二）。「禘祭說」以爲帝字象束薪燎祭，乃「禘」之本字，取柴燎祭天之義稱呼此一至上神（註三）。因此，帝之崇拜源起於崇拜植物神或天神也是一個問題。

事實上，這兩項疑難並不一定會爲上帝崇拜的發生或起源問題，帶來互不相容的結論。因爲在新石器時代未見上帝崇拜是可以確定的；而夏代和商代，從傳統政治史的觀點來看，均不行「禪讓」，乃係「家天下」的王朝，且兩者同在青銅時代，距離中國農業起源時期皆已超過三千年之久；兩代間四、五百年的落差，不具影響農業神發生之時代背景問題。其次，在商代的卜辭中，上帝明確地顯示出主宰農業（植物）及上天之神格，涵蓋了「花蒂」及「禘祭」兩說在發生學上的意義。再從比較宗教學的觀點來看，不論花蒂或柴燎，只是一種hierophany——顯現神聖（神靈）的載體。在較文明或較原始的宗教信仰現象中，神聖的性質（sacred）是普遍存在的；換言之，神聖的性質是構成宗教信仰最根本和不可缺少的因素，而且人們周遭的任何事物都可以成爲一個hierophany，只要它被人覺得寓有神聖（註四）。對帝之信仰而言，人們並非以花蒂或柴燎之實物作爲信仰崇拜的對象，人們崇拜信仰的是透過這個名字（或符號，實物）所指稱（或載現）的神聖，更何況帝在商代是具有人的形象的。

註　二：參見李孝定，《甲骨文集釋》，台北：中央研究院，民五四年，第一集，第二六頁。

註　三：同上註，第二七頁。

註　四：參見Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York：The New American Library, 1974, pp. xiv, 11-13。

代表自然或自然意志的神靈，特別是在古埃及、希臘及兩河流域，常常被時人賦予內容豐富的神格。但是依據商代的卜辭，在天體中，只有太陽曾經作爲祭祀的對象，未見商人卜祭月亮；至於卜祭星辰之例，則相當少見，且有疑義（註五）。卜辭中，太陽似未被當作一個有自由意志的神，而是以「出日」和「入日」等實在的形式接受祭享（以酒和牛）（註六）。這也許是因爲商人已經能夠充分地掌握日、月運行的週期，計算出一年三百六十五日有餘，並知道在年中或年尾插入閏月來調整歲差，訂定至日，劃分季節，製作曆法（註七）；同時商人亦將主宰宇宙，自然力量及人間禍福命運的地位交給了上帝，因此，太陽只能作爲一個有靈的天體，忠實且機械地盡其日出、日落的職責。在商人心目中，對太陽獻上祭品，只是表示報答太陽的勞績，並無向太陽祈求禱告之意圖；而且在日食或月食發生之時，商人只禱告祖先，占卜吉凶了事，似未對之作進一步的儀式行爲（註八）；商人對星辰的態度大約亦復如此。

天有不測風雲；氣象的變化，不同於日月的運行，其行爲模式對商人而言是難以捉摸的。然而風調雨順方能國泰民安；以農業生產爲經濟基礎的商代必須重視各種氣象的效應；因此，雖然商人認爲氣象行爲出自上帝的意志命令，但是對作爲主要氣象現象的風雨雲雷，仍賦予比日月較多的獨特之神性或靈性，並以較繁重的儀式祭享之。首先說雲：雲在卜辭中有被稱爲「帝雲」之例，商人通常以「燎」的方式祭之，並以羊、豕、犬爲牲；受祭之雲有冠以數字，如四雲、五雲、六雲以表示不同的個體，雲的色彩有時也會被注意到（註九）；日本學者白川靜認爲有一片東方飄來的雲，名曰「面母」，是位女性雲神（註一〇）。卜辭曰：

註　五：參見島邦男著，《殷墟卜辭研究》，第二三二頁。島氏認爲商代自然神只有上帝、土，河、岳神，至若月、星、虹等神在卜辭中均不存在。

註　六：參見姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，北京：中華書局，一九八九年，第四二七頁，「入日，出日」目下所錄卜辭。本書以下簡稱《刻辭類纂》。

註　七：參見董作賓，《殷曆譜》，李莊：中央研究院，民三四年，上編，卷二，第四、五章，下編，卷四。

註　八：參見姚孝遂，《刻辭類纂》，第四二九頁，「日食」等目，第一〇六七頁，「有食」目。

註　九：參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，第五七五頁。陳氏以爲數字代表顏色的種類，筆者以爲一片雲中要作六種色彩的分辨，似無必要，故以爲數字代表個體。

註一〇：見白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯，《甲骨文的世界》，台北：巨流圖書公司，民六九年，第三九頁。

⑭癸酉卜：有燎于六雲、六豕、卯羊六？（三三二七三）

⑮庚寅貞：茲雲其雨？（一三三八六）

⑯貞；燎于帝雲？（一四二二七）

⑰王乩曰：有崇。八日庚戌，有格雲自東，面母。昃，亦有出虹，自北飲于河。（一〇四〇五反）

風被稱爲「帝使」，位階顯然高於沒有官銜的雲。風神有四位：

在東方的風神名曰協，南方的曰夾，西方的曰丰，北方的曰役；風神是鳳鳥，不具人的形象；商王以「禘」祭風神，並以犬爲牲（註一一，又參見所引卜辭第九，第三三條）。商王亦舉行「寧風」之祭，但受祭或求告的對象非爲風神，乃土（社）或四方之神（詳下）。卜辭曰：

⑱帝（作者按，即禘）風九犬？（二一〇八〇）

⑲癸未卜：其寧風于方，有雨？（三〇二六〇）

⑳丙辰卜：于土寧風？（三二三〇一）

㉑癸亥卜：于南寧風，豕一？（三四一三九）

再說雷和雨：在卜辭中常見上帝令雨、令雷的辭例。事實上，雲和雨，雷和雨之間的關聯爲商人所知，但類似前引「茲雲其雨？」或打雷之後是否會下雨的卜辭仍有所見。值得注意的是直接以牲口祭雷的卜辭未見；卜辭中僅一見對雷舉行「烄」祭，這是一種焚人（或巫）求取打雷下雨的儀式，含有巫術性質；商人爲了求雨也多次舉行烄祭；此外「獻舞」也是商人求雨的儀式（註一二），而且直接以牲口享雨的卜辭亦極爲少見，也許商人以爲打雷下雨大多爲上帝意志或命令之執行，直接以一般的祭法和祭品享之是不宜的。再者，商人對春雷的現象似已能夠掌握，因此在卜辭之中，可以看到在年尾及年初，商王卜問上帝是否大令打雷的辭例；至於祭雪之卜辭則偶見一、二，其重視程度似遠不如風雲雷風。卜辭曰：

㉒貞：烄，有雨？勿烄，無其雨？（一二八四三）

註一一：同註九，陳夢家，第五七五、五七六、五八六頁。風神名之楷定爲打字排版方便起見，用常用字代之。

註一二：參見李孝定，《甲骨文字集釋》，第十集，三一五七頁關於焚人之祭；又參見姚孝遂，《刻辭類纂》，「奏舞」目。

㉓于雷烄？（三四四八二）

㉔丙辰卜：貞：今日奏舞有縱雨？（一二八一八）

㉕貞：帝其于生一月令雷？（一四一二七）

㉖其燎于雪有大雨？（英二三六六）

特別要在這裡回過頭來討論的便是與太陽崇拜有關的「太陽鳥」的圖徽，在商代以前便已在長江及黃河中下游一帶流傳了三千餘年，且在商代以後繼出現（註一三），但卜辭之中未見與太陽鳥相關的資料，商人不可能不知此一神話；又，商人以干支計日，並以十日爲旬，而干支紀日可能在夏朝便已採行，與干支紀日有關的「十日並出」的神話商人也應當有所聞（註一四）。這可能是因爲射日的英雄爲夏代的后羿，商人無意歆饗非我族類，且日月的神聖性業已降低，所以在商人的神靈信仰體系中，太陽崇拜未被彰顯，月亮崇拜幾乎看不到。

此外，與夏代先祖神話有關的「虹」，在商人心目中似爲一種有祟之兆（如前引卜辭第十七），周人亦視之爲一種忌諱，故詩經蝃蝀篇曰：「蝃蝀在東，莫之敢指。」按，「虹」在甲骨文中像一條兩頭龍；商周及傳統玉器中的「璜」常取虹作爲造形。璜爲佩飾，繫之似亦有吉祥辟邪的用意，與有祟或忌諱相互弔詭。自古以來，虹有入澗飲水的神話，前引卜辭亦云「虹飲于河」，然商人並未將其列入祭典。筆者曾在〈蜺虹與交龍的神話〉一文中指出，甲骨文中的虹字，既可楷定爲蜺字，亦可楷定爲虹字，後來兩字才從本字一分爲二，古籍中有虹雙出，雌爲蜺，雄爲虹之記載，因此商代的虹字，實際上象雌雄聯體的兩條龍，而此一圖像（icon）與古代交龍、交蛇及伏羲、女媧鱗尾相交的圖像同屬一個母題（註一五）。事實上，它們亦爲同一性質的hierophany；除卻龍、蛇、伏羲女媧不同的外表，此一母題的結構便是雌雄（或陰陽）二元；而它之所以載有神聖性，借用老子的話，乃因爲「一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽」，雌雄象徵著創造，創生，或其本體。

註一三：參見吳山，《中國新石器時代陶器裝飾藝術》，北京：文物出版社，一九八二年，第二十頁。又參見何新，《諸神的起源》，台北：木鐸出版社，民七六年，第九六頁。

註一四：參見管東貴，〈中國古代十日神話之研究〉，收入《從比較神話到文學》，台北：東大圖書公司，民六六年，第一二八頁。管氏以爲十日神話發生在中國採用干支紀日之後。

註一五：見趙林，〈蜺虹與交龍的神話〉，載《人與社會》，民六七年，第六卷，第五期，第四一至四五頁。

虹的神話應爲龍的神話的一部分，而龍早在進入青銅器時代前的三千多年，便已出現在內蒙及東北新石器時代的紅山文化中。事實上，雙龍首玉璜亦在該文化中的一個大型祭壇遺址中出土（註一六），是否爲甲骨文虹字之所本？在緊接著夏代開國前，龍山文化的陶寺遺址中，亦見彩繪蟠龍口銜羽狀物於出土的陶盆上（註一七）。可見龍的信仰和崇拜一定是流傳極廣，且傳至夏代。由於虹的神話與夏禹的神話關係密切（註一八），所以虹與太陽鳥一樣，在商代的天神崇拜體系中有所保留。事實上，龍在商代天神崇拜中的地位亦不彰顯；甲骨文中未見商人卜祭龍神之辭例，倒是將龍字借爲「寵」字，有「幸」，即吉祥之涵意，值得一提（註一九）。

㈡地　祇

商人地祇崇拜的對象包括大地、四方及山川河嶽之神靈。商代的社祭便是大地之祭；社字在甲骨文中作「土」，示旁是後代添加的。依據卜辭，商人祭土（社）的目的在求雨，禳災、祈福、寧雨、寧風，祭品有牛、羊、豕及人牲，而「燎」是最常見的祭法，例如：

㉗庚午卜：方禘三豕又犬，卯于土牢，求雨？（一二八五五）

㉘丙辰卜：于土寧風？（三二三〇一）

㉙己未卜：寧雨于土？（三四〇八八）

㉚貞：勿求年于甫土？（八四六）

㉛癸丑卜：其侑毫土，惟祜？（二八一〇六）

㉜庚申卜：侑土，燎羌，宜小牢？（屯九六一）

社主（大地之神主）可以石爲之，但作爲社主之石塊（堆）必須先經過一道祭拜，即將

註一六：見郭大順、張克舉，〈遼寧省喀左縣東山嘴紅山文化建築群發掘簡報〉，載《文物》，一九八四年第十一期。

註一七：見高煒、高天麟、張岱海，〈關於陶寺墓地的幾個問題〉，載《考古》，一九八三年，第六期。

註一八：參見趙林，《中國古代的宇宙觀與創世神話》，載《人文學報》，民七十年，第六期，第一五五至一五七頁。

註一九：參見李孝定，《甲骨文字集釋》，第十一集，第三四七七，三四八五頁，第七集，第二二六五頁。

其神聖化（consecrate）的儀式方能成事（註二〇）。商代的社，有國家、地方及諸侯之分；在商代，營建新邑的時候，須先在當地立社，再進行作邑的工程，因此，社除了作爲大地之神靈外，也象徵邦國、社區；具有政治或軍事意義的宗教儀式，可以同時在社舉辦（註二一）。商人祭土（社）常與祭四方同時進行，即詩甫田所謂的「以社以方」；這組祭典，傳至西周時代，逐漸爲「社、稷」合祭所取代。

商代四方之神各有私名，即析（東方），夾（南方），彝（西方），宎（北方），商人亦常合祭，或各別祭之，其目的約爲求年，求雨，消災（即寧𢦏），寧疾等，而且用犬作祭品的時候也較多。四方之神常常與四方風神並稱，且一定排名在前，可見祂們的位階高於後者，同時祭享四方以寧風（見前引第十九條卜辭），風神顯然受到方神的節制。卜辭曰：

㈢貞：禘于東方曰析，風曰協，求年？（一四二九五）

辛亥卜，內貞：禘于南方曰微，風曰夷，求年？一月

貞：禘于四方曰彝，風曰丰，求年？

辛亥卜，內貞：禘于北方曰宎、風曰役，求……？

㈣壬辰卜：其寧疾于四方，三羌，侑九犬？（屯一〇五九）

㈤申卜，貞：方禘，寧𢦏？九月（一四三七〇）

土（社）神與四方之神應該就是卜辭中所說的，上帝手下的五員大臣——「臣正」（註二二）；「正」即「政」，「臣正」一詞有政務官的意義（在商代的天神地祇群中，除了土和四方可形成五結合外，未見其他神祇作五結合，土方的五結合亦能產生新的神聖性，且具固定性，不像五雲或五山的五，數字可視雲或山的多寡而改變。）「土方」並稱亦見於商頌長發：「洪水芒芒，禹敷下土方」，及楚辭天問：「禹之力獻功，降省下土方」；「土方」一詞在此猶如今人的用語「世界」。「下土方」即「下面的世界」，有別於天界。「以社以

註二〇：參見趙林，〈商代的社祭〉，載《大陸雜誌》，民六七年，第五七卷第六期，第二頁。作者指出需先經一道「侑石」之儀式。並參見註四，Mircea Eliade，第十三、二一六頁，論及一般的石頭如何被選擇成爲被崇拜的石頭。

註二一：同上註，〈商代的社祭〉，第六、七頁筆者並考證甲骨文中有關「社田」之記錄，即藉社祭操練作戰技術之制。

註二二：見合三〇三九一、三四一四八、一四一四九，及屯九三〇；「帝五臣正」又稱爲「帝五玉臣」，參見姚孝遂，《刻辭類纂》，第四二一頁，「帝臣」目。

方」，方社合祭，便是祭合起來象徵這個世界的五位神靈。

商人對山川，河岳亦常祭享之，「燎」和「侑」是最常用的儀式；牛、羊和豕是最常用的牲品；商人祭山，常一次祭享多座山岳，故有卜祭三山、五山、九山、十山的辭例。商王所祭的河川中較重要的計有洹、洧、及河（黃河），皆鄰近王畿及其不遠之處；用牲法中有一種「沈」，是將祭品沒入水中以享該水之神。卜辭曰：

㈥癸巳貞：其燎十山，雨？（三三二三三）

㈦卜：侑于五山，在果……？（三四一六七）

㈧勿于九山燎？（九六）

㈨庚午卜：其侑于洹，有雨？（二八一八二）

㈩戊寅卜：爭貞，求年于河，燎三小牢，沈三牛？（一〇〇八四）

(41)燎于洧水，惟豚？（一〇一五一）

(42)辛巳卜洹貞：祀岳，求來歲，受年？（九六五八）

值得特別注意的是，「河」和「岳」這兩位山川的神靈似乎又具有商人先公遠祖的身分（詳下節）；同時在卜辭中又見數名人身獸（怪）首及以爬蟲外形命名的崇拜對象（註二三），祂們的神格似亦介乎神靈與祖靈之間，不過有關祂們的卜辭不多，且在釋讀上易產生爭議。

商王又侑祭及燎祭「東母」，「西母」；有關兩者的神職卜辭中未見，但可能與出入日有關，另外商人還在卜祭祖先及社時同時卜祭「四戈」。此二母四戈與四方及四方風神似可歸爲一類。卜辭曰：

(43)壬申卜貞：侑于東母、西母，若？（一四三三五）

(44)貞：于西母酒𥘅？（一四三四五）

(45)癸卯卜，貞：酒求自上甲二十示一牛……土燎，四戈……牢四……豕？（三四一二〇）

從商人天神地祇彼此之間的關係及位階中，隱然可以看出一個有層級有分工的「帝庭」

註二三：參見島邦男，《殷墟卜辭研究》，第二四四頁，即高祖神第四項之第四、五、六例；島氏以爲第五、六例亦可以作地名解讀。由於相關辭例不多，故不作進一步之探究。

的存在。帝庭中，上帝是主宰，社及西方之神是政務官，授有一部分上帝的權力，風神是傳達上帝命令的使者，而日、月、星辰、雲雨雷雪則爲執行祂命令的專職事務官。至於地上的山川河岳亦各有神格或靈性，雖然沒有看到上帝直接號令祂們的卜辭，但基於祂們存在於「土方」之間這一事實，亦可以說祂們也是接受上帝主宰的一群神靈。

「土方」的形狀象龜，因龜「上隆象天，下方象地」（說苑），在「天圓地方」說流行的時代，龜被認爲是具體而微的宇宙模型（註二四）。以龜做爲宇宙模型的玉雕實物，於一九八七年在安徽凌家灘新石器時代文化遺址（早於商代約一千年）中出土；玉龜之背甲與腹甲間還夾了一塊方形玉，據學者分析，玉片上的圖案正是時人爲觀測太陽的方位而製作的（註二五）。筆者在＜中國古代的宇宙觀與創世神話＞一文中，對龜爲宇宙模型此一古老信仰的由來所有考證，此地就不再重複了。

貳、祖先崇拜

在我國新石器時代的遺址中，頗多有關先民喪葬習俗的考古發現，例如：仰身、俯身、側身、直肢、頭向西或南，用甕或用棺，一次或二次，個別或集體等不同的葬法，以及墓穴墓地形制方位的配當，陪葬殉葬人品物類的選擇等等（註二六）。凡此，皆顯示在我國新石器時代，先民對人死以後的種種，經已發展出一系列複雜的看法及作爲，且因時因地的不同，互有差異。事實上，商代祖先崇拜的體系，便是建築在這些新石器時代，先民對人鬼信仰的傳統之上；商人且進一步地依據血緣、世代、性別、功勳這四個標準，對祖先加以分類分級。在血緣方面，商人分辨父系母系，直系及旁系，在世代方面，則分辨時代與世次，商人並依照男女及功勳的大小來安排其祖先在崇拜體系中的尊卑及先後地位。大致上來說，商

註二四：參見趙林，〈中國古代的宇宙觀與創世神話〉，第一四二至一四四頁。

註二五：見安徽省文物考古研究所，〈安徽含山凌家灘新石器時代墓地發掘簡報〉，載《文物》，一九八九年，第四期。又參見陳久金、張敬國，〈含山出土玉片圖形試考〉，《文物》，一九八九，第四期。

註二六：參見嚴文明，《仰韶文化研究》，北京：文物出版社，一九八九年，第肆章。又，中國社會科學院古研究所，《新中國的考古發現和研究》，北京：文物出版社，一九八四年，第一〇二、一五三至一五七頁。

人將祖先歸爲三類：即屬於傳說時代的「高祖」，進入歷史時期的「四報二示」，及滅夏以後歷代的「王祖王妣」；這三類祖先，在祀典上也有非常明顯的差別待遇。

㈠高　祖

多位研究甲骨文的學者，咸以爲「高祖」之靈乃介乎神祇與人鬼之間（註二七）。這是因爲他們在卜辭中是商王求年（成），求雨的對象，並且擁有對雲雨之行和農作物生長發生負面影響的能力，（即可蚩雨、蚩禾、蚩年；蚩字在甲骨文中從虫，即《說文》從虫，之聲之蚩字，象蛇咬腳趾，有傷害之意）；商人常用燎、報、酒、歲、侑等祭典祭之，且享以豐盛的祭品；商王並向祂們舉行祈福、消災、告秋，祓祟的儀式。在卜辭中，商王的祖先冠有「高祖」之銜的有三位（註二八），即俊（甲骨文俊字無人旁），河，和王亥：俊已被公認乃商人傳說中的始祖，五帝中的帝嚳，山海經中的帝俊；王亥則爲天問之該，竹書之亥，帝系之核，爲上甲之父；而「高祖河」就是河（黃河）。在甲骨文中、經常與這三位高祖共同出現在同一條卜辭，且具有類似能力或地位的，還有「兇」、「襲」、「岳」等三位。卜辭曰：

⑷⑹辛未貞：求禾高祖河，于辛巳？（三二〇二八）

⑷⑺戊貞：其告秋？稱于高祖俊，六……？（三三二二七）

⑷⑻癸卯貞：弗惟高祖王亥酒，惟燎？（三二〇八三）

⑷⑼貞：陟，大禦于高祖？王……（三四二八六）

⑸⑽其求雨于襲，燎九牢？（三三〇〇一）

⑸⑾己亥卜：田，率燎土豕，兇豕，河豕，岳豕？（三三二七三）

⑸⑿岳暨河酒，王受有祐？（三〇四一二）

⑸⒀戊午卜，賓貞：酒，求年于岳，河，俊？（一〇〇七六）

註二七：參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，第三五一頁。

註二八：按卜辭中另有「高祖乙」之稱謂。陳夢家指出，此稱謂中之祖乙兩字合文，與「后祖乙」中祖乙兩字合文同例，故知「高祖乙」應讀爲高「祖乙」，以別於祖乙及后祖乙。同上註，第四一六頁。又「高祖，報甲」（屯二三八四）僅一見，參見姚孝遂，肖丁，《小屯南地甲骨考釋》，北京：中華書局，一九八五年，第三四頁。

(54)庚午貞：河蚩雲？惟岳蚩雲？惟高祖亥蚩雲？（屯二一〇五）

(55)庚寅卜：惟河蚩禾？庚寅卜：惟俊蚩禾？（三三三三七）

在「四報二示」之前，商代的先公，即高祖級的祖先究竟有七或八或九代？見諸於文獻中的，如嚳，契、昭明、相土、昌若、曹圉、根國、冥、振（或該，即王亥），以及季、恆、重、修、熙等人之世代如何排？其名字是否亦見諸甲骨文？至今學者之間尚無定論，唯僅對王國維所考證的高祖俊（即嚳）位居高祖之首，王亥位居高祖之末大致上有所共識，至於有些學者或以爲甲骨文的襲即契，岳和兇即爲某某，則以爲很有疑問（註二九）。

筆者在此特別要提出來討論的便是——俊、兇、襲三個字都是象形字，其下半皆象人身（惟俊有尾巴），但其頭部非爲人首，亦不完全似獸首，卻象傳統圖畫中，有兩個頭頂，中間凹下的鬼頭（但兇沒有眼睛）。兇曾被稱爲「兇父」（三四二七五），可說明他與商人有血緣關係；河與岳常常並稱，有時岳排名在前，但「河岳」或「岳河」則常排名在俊之前，兇之後，而兇又排名在土（社）之後；換言之，在商代似有「土、兇、河，岳（岳，河）、俊、王亥」這一組地祇及高祖級的崇拜對象（見上引卜辭第五一至五五）。河的排名雖在第三或第四位，但是祂的能力似乎超過其餘幾位；在卜辭中，除了帝可以令雨之外，只有「河」擁有「令雨」的能力（不過甲骨文中卜「河令雨」之例僅一見，未見其令風、令雷），同時其他幾位幾乎不爲商王求告有關政治軍事方面的事務，河卻是這方面求告的對象（註三〇）。整體而言，俊、兇、河、岳、襲、王亥在卜辭中，均爲商王求年、求禾、求雨（僅河爲例外），寧雨的對象；這些能力是絕大多數後代祖先所未能擁有的，但卻正是地祇典型的權能，渠等且可與社合祭；因此，商人的高祖崇拜似乎具有聯結自然（天神地祇）崇拜的作用。

(二)四報二示

註二九：同註二七，陳夢家，第三四二至三四五頁。又參見王國維，〈殷卜辭中所見先公先考〉，載《觀堂集林》，台北：河洛圖書出版社，民六四年版，第四一一，四一五頁。

註三〇：「河令雨」一事最先由陳夢家提出來討論，見《殷墟卜辭綜述》，第三四四頁。又有關河爲商王求告祭拜之辭例，參見姚孝遂，《刻辭類纂》，第四八八至四九五頁。

「四報二示」便是報甲（又名上甲）、報乙、報丙、報丁、示壬、示癸。「報」字在甲骨文中作四方形，象放置神主的石函，或石龕，「示」則爲神主的象形字，根據文獻，在上（報）甲時代，商人征服了易水一帶的君長，奠定了未來滅夏的政治基礎（註三一）。四報二示的諡號依序爲天干的前四和末二字，顯然是商人系統化安排的結果，（王朝時代先王的諡號無順序現象），有宗法上的意義。四報二示中，以爲首的報示，即報甲和示壬擁有較多的能力，其餘的幾位甚少爲商王祈求禱告（在文獻中除了名字之外，亦幾乎無事蹟記載）；報甲和示壬同爲求年、求雨的對象，但報甲又具有對下雨發生負面作用的能力，且經常與俊、河、兇及高祖同組受祭，而示壬則否（註三二）。四報二示與高祖不同之處，在於前者被排進商王祭祖妣的「周祭」系統內，而周祭的祀譜始於上甲，終於最近逝世的那位商王，（先妣接受周祭從壬之配「妣庚」開始，四報配偶的名稱在卜辭中皆未見）（註三三），同時商王大祭歷代先祖先王之時經常將上甲安排在首位。

報甲又爲商人大宗廟主之首，有別於小宗廟主之首大乙（成湯）（註三四）；宗是廟的象形字，商代的大宗相當於周代的宗廟，小宗相當於祖廟，而商朝開國以後各別商王的廟則相當於周代的禰廟。左傳襄公十二年記：「秋，吳子壽夢卒臨於周廟，禮也。凡諸侯之喪，異姓臨於外，同姓於宗廟，同宗於祖廟，同族於禰廟。」大宗廟主之所以要以報甲爲首，其目的在將成湯建國之前共六代的祖先及其後裔集合在「大宗」內禮拜，與周代周姓於宗廟的用意同，否則身爲成湯建國之前，商王的祖先及其後裔，就沒有一座在那裡可以論輩份，論

註三一：同註二九，王國維，第四一五頁。

註三二：參見姚孝遂，《刻辭類纂》，第一三六二至一三六五頁，「報甲，河，俊」，及「報甲它」，「報甲求」等目，又第一三七二至一三七三頁，「示壬」目。

註三三：參見許進雄，《殷卜辭中五種祭祀的研究》，台北：台灣大學，民五七年，第三七頁。

註三四：見合三四〇四四正、三四〇四七、三四〇四五等片。又姚孝遂等在釋讀第三四〇四六片之上、中、下三部分的卜辭時多所省略，以至讀成「丁丑卜在小宗×歲……乙」，「己亥有×歲在小宗自上甲，一月」二句。事實上，上句「丁丑卜」下有一字未讀到；而下句根本看不到有「己亥」二字，反而有一個類似「大」的字未被讀到；其次「自上甲一月」的「自」與「報甲」之間有一橫的界劃線，其意義亦被忽略。筆者以爲三四〇四六片爲斷片，其釋讀有待修正。陳夢家曾指出：「卜辭大宗自上甲，小宗自大乙，是很明確的。」並將三四〇四六片（原爲後下四二・一五）釋讀爲三條卜辭，以資佐證，見《殷墟卜辭綜述》第三五一、四七三頁。不過，姚孝遂等認爲陳夢家的說法「也是可能的。」見姚孝遂，肖丁，《小屯南地甲骨考釋》，第二六頁。又筆者於〈商代的宗廟與宗族制度〉，載《國立政治大學歷史學報》，民七二年，第一期中，對商代大小宗制度及其與商代姓、宗、族三個層次的親屬結構之關聯有詳細的探討。

親疏關係的宗廟以資聚會了。小宗則是爲出自成湯的歷代商王及他們的後裔所建的廟，故以湯爲廟主之首。漢代以來，開國的君王大多只爲自己的父親立廟，僅追認出自上一代的王親，商人則追認出自開朝以前六代的王親，這可能與商人早年實施「兄終弟及」的傳位法有關，旁系的地位同於直系。也因爲有這種現實的環境背景，所以在建廟追認之時，便以最前的四個和最末的兩個天干來追謚商人開朝前六代君主（註三五）。

卜辭中又見「河宗」（屯一二七六），「岳宗」及「襲宗」（三〇二九八），且於「右宗」祭享高祖俊及襲；（三〇三八一）；高祖們的廟有可能是右宗，與大小宗不同。

㈢王祖王妣

依據史記，從成湯滅夏建立商朝，傳至紂王帝辛，共經歷十七代三十一王，與卜辭所見的世代相同；卜辭僅載有二十九位商王的名號，不過另載有數十位王妣的名號（僅直系商王之匹配便有四十餘位），是史記中看不到的（註三六）。他（她）們在商王祭典上的地位明顯地與「高祖」及「四報二示」不同，且死後所擁有的能力也不同。

一般而言，歷代商王死後，繼任的商王皆會依例爲其建廟立主，而王妣死後有的也有廟，有的則在其墓穴上建一享祭的亭台，接受王室的祭享（註三七）。大約在中晚商時代，商王開始修改其祀典與祀譜，提高直系祖先，並降低旁系祖先的地位；商王將有嫡子登基的先王名爲「大示」，並將無嫡子登基的先王名爲「小示」；大示先王及其匹配與小示先王被排入周祭的祀譜中，小示的匹配則不被譜入（註三八）。周祭乃包括伐鼓、羽舞、和樂（？）、血食、熟食等五祭典，祭完祀譜中所有的王祖王妣一次稱爲一祀，而一祀約一年（註三九）。商王如此修改祀典，具有宗法上的意義；在現實中的反映便是在晚商時代，最後連續的五世商王只傳位給嫡子，不再施行「兄終弟及」的傳位法。

註三五：參見趙林，〈商代的宗廟與宗族制度〉。
註三六：同註三三。
註三七：參見趙林，〈商代的宗廟與宗族制度〉，第八至十三頁。又參見趙林，〈商代的雙宗法與交表婚〉，載《國立政治大學學報》，民七三年，第五十期，第四六至四八頁。又，夏鼐，《中國文明的起源》，台北：滄浪出版社，民七五年，第九頁之殷墟婦好墓的墓上享堂復原設想圖。
註三八：同註三三。又參見趙林，〈商代的雙宗法與交表婚〉，第五一頁。
註三九：參見註三三，許進雄，第一三頁。又島邦男，《殷墟卜辭綜述》，第二八四、二八七頁。

除了周祭典禮之外，商王對歷代王祖王妣亦舉行「登」、「告」、「祝」、「禦」、「求」等類的祭拜儀式：舉凡供奉祭品的儀式，皆可歸爲「登」類；而「告」則爲禱告，其主要的內容是向祖妣稟報有關個人（如疾病，行止）及國家（如冊命，征伐）若干重要的情事；「祝」則爲對祖先歌功頌德及祝賀慶禧；「禦」則爲拜託祖先庇護保佑某位王親或國王本人；「求」則爲祈求祖先恩賜許願。舉行這些儀式多半會呈獻若干祭品的。卜辭曰：

⑸乙亥卜：登鬯三祖丁牢，王受祐？（二七一八〇）

⑸貞：王其往出省從西，告于祖丁？（五一一三）

⑸辰足：翌日其酒？其祝自中宗，祖丁，祖甲……父辛？（屯二二八一）

⑸貞：禦婦井于母庚（二七五六）

⑹戌卜：彭貞：其有求于父辛？（三二六六三）

在這二十九位先王和數十位先妣之中，除了有直系旁系尊貴之分別外，個人在世時對王朝功勳的大小，也是決定他（她）們是否常爲商王祭享的重要因素，而這似乎也與他（她）死後擁有的能力成正比。在卜辭中，只有湯（大乙），大甲，祖乙，祖丁（及祖庚？）這四（或五）位先王可以作爲個別的求年或求禾的對象，而求雨的對象只有湯一人（註四〇）。換言之，這幾位時代較前的先王，因爲（依據文獻）在世時卓有功勳，所以擁有「高祖」、「四報二示」級的能力——影響農穫和氣象。一般而言，王祖王妣的能力多限於影響國王或王室成員之身體安康及若干人間事務，極少干預自然或涉及自然界的事務。不過，若集合了上甲及後代的先王，即在集合多位祖先在一起的情況下，商王仍可以向他們求年的（註四一）。其次，在世代上，越是接近時王的先祖先妣，對時王個人的干預也越多。經常可以看見商王占卜是否父某或母某崇王，孽王，蚩王，所以商王要經常向他（她）們舉行各種祭拜儀式。特別要在此一提的是，高妣丙，妣丙，妣庚這三位先妣是商王求子（甲骨文作求生）的對象。卜辭曰：

⑹戊辰貞：其求生于妣庚妣丙？在祖乙宗卜（三四〇八二）

註四〇：英一一七五七載向湯（大乙）求雨；二八二七四向大甲及祖乙求受年；二八二七五向祖丁求年；二二一八六向祖庚求年。這類向王祖求雨，求年的卜辭，每人幾乎皆僅一見，可見商王不以他們爲求年雨的主要或一般對象。

註四一：見一一〇一二。

⑹貞：王疾身，惟妣己蚩？（八一二）

⑹貞：祖辛祟王？（一七三五）

⑹貞：惟多父蚩？（二三三七）

⑹貞：王夢兄丁不惟禍？（八九二）

⑹貞：侑母庚，毋蚩王？（一四一六一）

在晚商時代，旁系先王（小示）的匹配是不能排進周祭祀譜的，她們在商人祖先崇拜系統中的地位自然不如直系先王（大示）的匹配。因此，大小示制度建立，同時也確定了商王室母以子貴，妻以夫貴的傳統。另外商王父親的兄長，即使曾經爲王，因爲身爲旁系，其在祀典中的地位亦不如商王的直系親生父王。商書高宗肜日篇說：典祀的時候，莫要對父親之祭禮特別豐盛！此一警句反映了商代旁系王親，在建立大小示制度之際的反彈和不滿。不過，商王在血緣（有無及直旁）、世代、性別之外，另以功勳之大小，來決定對先王典祀之隆盛眾寡，並賦予卓有功勳的先王求年求雨之對象的地位；此一作爲與商王將高祖和神祇聯結起來的作用是一致的。

㈣上帝王帝

在中晚商時代，商王曾用至上神的名號「帝」來尊稱逝世的父王，如祖甲曾稱武丁爲帝丁，康丁曾稱祖甲爲帝甲，帝乙曾稱文武丁爲文武帝；而帝乙、帝辛的名號更見諸史書（註四二）。禮記曲禮記載天子駕崩之後，「措之廟立之主曰帝」，這應該是商人之禮；帝號到了秦漢時代才被人君用來當作生時的尊稱。事實上，商人更用「王帝」一詞統稱先王，並在帝前加一上字，以分別上帝與王帝。上帝在上，故又曰上子，王帝在下，故又曰下子；晚商時代，卜辭中有一習慣用語「下上若，我受佑」或「下上弗若，不我其受佑」乃占卜商王之是否得到王帝與上帝的允諾及保佑；金文中並有上下帝合稱之詞例（註四三）。

帝字在卜辭中又用作動詞，是一種祭祀的方法，即文獻上的禘祭。在商代，帝祭的對象

註四二：見二七三七二帝丁；二七四三七帝甲；三五三五六文武帝。又，參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝立和王帝（下）〉，載《歷史研究》，一九五九年，第十期，第九一期。

註四三：參見島邦男《殷墟卜辭研究》所引，第一四〇頁，《商周金文錄遺》二七四、三所刊帝辛二祀銅器銘文。又參見同上註，胡厚宣，第九三至九六頁。

通常是四方和四方風神，然而個別的高祖，及高祖級的神靈如兕，河，岳，王亥偶而也被帝祭，其他的祖先被點名帝祭的只有報甲和下乙（即祖乙）二人（註四四）。由此可見帝祭的對象是限制在能對自然及天象發生影響力的神靈或祖靈之內。卜辭中未見帝祭上帝，亦幾乎看不到商王直接向上帝舉行求告的儀式，因此學者指出：「一般人以爲上帝至上，有無限尊嚴，雖然祂的權能很大，舉凡人間的雨水和年收，以及方國的侵犯和征伐，都由祂來掌握，但遇有禱告祈求，則多向先祖行之，請先祖在帝左右轉向上帝祈禱，而決不敢直接向上帝有所祈求。這便是上帝和王帝的主要分野」（註四五）。卜辭中有貞問先王「賓帝」之例（註四六），賓字含有來賓及儐相兩重意義，賓帝因此有有覲見上帝及在上帝左右的意義。筆者以爲，商人的先祖不僅在帝左右，同時也享有部分帝的權威。

假設上帝並非宇宙間虛名的至上主宰神，那麼「河令雨」、「岳肇雨」（一四四八七）、「下上若」，「上子，下子」，以及王帝及父王諡帝號等現象的出現，是一種對上帝的僭越？還是經過上帝的授權？其次，商王不直接向上帝求告，只向祖先求告，那麼上帝是否被祖先所包圍，祂的權威是否會被架空了呢？比較宗教學家研究世界上及歷史上各種天神崇拜現象，得到一個看法，即作爲象徵天空或上天神聖性的神，因爲天空和上天的抽象性和遙遠性，其地位往往被與人較爲接近，切身，或具象的神靈所取代；但前者不會消失，而是退到最遠的背景處，且往往會從祂那裡發展出哲學上某一種終極的理念（註四七）。商代上帝崇拜似乎也不例外：祖先或人鬼崇拜一旦與宗法結合，因爲其與商代王權和宗室的切身關係，自然會超越上帝崇拜在商人信仰系統中的地位，祖先且會侵入上帝崇拜的領域，取得上帝部分的權能，甚至分享祂的名號，用祂的名號來崇拜自己。不過，爲了消解這一種趨向或這一種作爲可能在信仰上帶來的矛盾與衝激，商人創造了高祖與社及山川神靈間的模糊性，轉化性，及同組同級性，將上帝崇拜與祖先崇拜平順的聯結起來。換言之，在這個聯結中，商人的高祖（與若干卓有功勳的祖先）變成與上帝的五臣正同組同級，由於後者在帝庭具有政務官地位，擁有部分上帝的權能，因此商人的高祖（及若干祖先）自然也可以合理地比

註四四：見二二〇八八帝下乙；三二〇六三帝伐自上甲。
註四五：引自胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝（下）〉，第一〇九頁。
註四六：見一四〇二，大甲，下乙賓帝。
註四七：同註四，Mircea Eliade，第一〇九頁，他特別提到天神爲祖先崇拜所取代。

照，擁有部分上帝的權能，並有資格接受禘祭，而不會被視爲對上帝的僭越。其次，商人又創造了始祖神話，對商王以帝號來謚先王，並稱先王爲王帝或下帝等作爲加以合理化。

詩商頌曰：「有娀方將，帝立子生商」，又曰：「天命玄鳥，降而生商」。這兩句詩記載上帝命令玄鳥使商人的始妣吞下鳥卵，誕生了商人始祖的神話。商頌是周代的文獻，是商後裔宋國的宗廟頌詞，宋人很可能受了周代「天命，天子」思想的影響，且在周初「皇天上帝」這一觀念已經形成，皇天與上帝爲一體，所以宋人創出「天命玄鳥」及「帝立子」的觀念。然而，這也有可能是宋人直接繼承老祖宗商人的傳統觀念：周人「天子」之說也有可能來自商人「帝立子」之說。事實上，商代銅器上有「玄鳥婦」字樣的銘文（註四八），就佐證了商頌玄鳥神話存在的可靠性。果眞如此，商王以帝號自謚，可以視爲經過上帝的授權，而非一種商王對上帝侵權或僭越的行爲。

有人說玄鳥是商人的圖騰。早年研究圖騰的西方學者以爲圖騰制度或崇拜是一種宗教的基本形式：崇拜者包括一個實施外婚，且以某一圖騰爲祖先的血族群體；圖騰多爲動物或植物，對該血族團體而言是一種食物上的禁忌，亦是該群體的象徵（註四九）。然而經過西方學者多年的研究考察，卻證實在初民社會中圖騰與血族團體間並無一定的關係，所謂圖騰制度只是學者的一個幻覺（註五〇）。因此，即使我們將早期的圖騰學說照單全收，而且把玄鳥（傳統的說法爲燕子）硬說是鳳，即帝使風，基於風神及玄鳥皆不在商人祖先崇拜的對象中，我們可以說，玄鳥亦不符圖騰制度下圖騰的定義。「天命玄鳥，降而生商」似應視爲與圖騰崇拜無關的，商人的始祖神話。事實上，在商人的先祖中，只有高祖俊夠資格被說成爲圖騰始祖，但他非爲動物，亦非植物，與初民圖騰祖先以實際之動物植物爲之相去甚遠；其次，高祖王亥雖然有手操雙鳥的傳說，但因爲他是人，不是動物，王亥也不能夠被視爲圖騰祖先；如再退一步，視俊爲某種動物，但商人的血族組織，以報甲爲大宗之首而言，始成於

註四八：見羅振玉，《三代吉金文存》，台北：樂天出版社，民六二年，卷十二，第二頁。

註四九：參見涂爾幹著、芮傳明、趙學元譯《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠圖書公司，民八一年，第一一五、一四八頁。

註五〇：參見夏普著、呂大吉等譯，《比較宗教學》，台北：久大桂冠聯合出版，民八十年，第一〇一頁。又，「圖騰幻覺」乃李維司陀之用語，見Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, Boston：Beacon Press，一九六三，第一五頁。李維司陀詳細敘述了在美國的人類學家如何漸漸地解讀了所謂的「圖騰制度」的假象，參見同書第五至七頁。

報甲時代，不成於俊；因此，圖騰祖先崇拜制度與商人之祖先崇拜制度是風馬牛不相干的。

最後作者要特別指出的是，卜辭中稱俊爲高祖，未稱其爲帝，但在山海經中俊被冠以帝號，稱爲「帝俊」，且具有天神之神格。這恐怕也是在商人以「帝」謚先王之制成立之後，祖先崇拜更進一步取代了天神崇拜在宗教信仰體系中的地位，後人乾脆直接讓祖先來扮演天帝的角色了。

結　語

在商人的信仰世界中，天上有一位主宰一切的至上神；商人稱呼祂爲帝或上帝，祂不僅掌控了自然萬物的變化和消長，同時也主導著世間世事的禍福運命。上帝具有人的形貌，在祂的天庭裡，有五位協助祂處理政務的大臣，祂們就是大地及四方之神。上帝經常直接號令風、雨、雲、雷，而且指派風神作爲祂的使者。風神便是鳳，祂是一位有美麗羽翼，且頭上長有冠角，樣子象鳥的神。上帝還會降臨人間，親身干預世事；因此，商人必須敬畏上帝，行事要得到祂的許諾和保祐，避免受到祂的懲罰，降下災難和禍害。

商人以爲他們的先公高祖非爲一般的人鬼，他們具有不同凡人的形貌，或爲人身獸（怪）首，或爲山川之神，他們的身分地位與上帝的五位大臣相當，也具有一部分影響自然萬物消長變化的權能。因此，商人經常祭拜他們，向他們祈求身體健康，風調雨順，國泰民安。商人而且認爲先王生前功業彪炳者，死後也能覲見上帝，在上帝的左右，並取得一部分助長年成生產的權能，至於一般的祖先，雖然死後未能在涉及自然的事務上，有所作爲，然而他們卻十分關注人間世事，商王亦必須經常祭拜他們，求取他們的保祐，避免他們的作祟，作孽。

商人的宗教信仰體系，乃是建築在新石器時代以來，先民傳統信仰的基礎上；但是，商代經已步入青銅時代，而且國家的政治組織型態已發展完備，因此對以往的信仰必然會有所取捨，同時一些新的信條也有必要隨時注入，以配合時代及大環境改變的需要。商人因此認爲，他們在這個世界上所建立起來的政權是獲得上帝同意的，他們並且要不斷地配合上帝的意向來行使他們的權力；他們更進一步地認爲，他們可以上帝的名來主宰人間世事，所以他

們開始稱商先王爲王帝，下帝。事實上，上帝的天庭正是人間王庭的倒影。

在中晚商時代，基於現實政治發展的需要，商人修改祀典，制定了大小示制度，提高了父子直系關係，在宗法上，優於兄弟旁系關係的地位，並制訂了一套周祭祖先的大典，從此改變了傳統「兄終弟及」的傳位法。事實上，商代的君統即是宗統，而宗統實際上就是祖先崇拜的典儀。

在商代的祖先崇拜中，祖先功勳的大小可以影響他死後地位和權能的高低；此一信條之揭示，爲後世以立功爲三不朽之一奠下了理論基礎。事實上，後代有不少人，因功在世間，死後被奉爲神明。從歷史發展的跡向來看，商代天神地祇和祖先崇拜的內容，大多爲周人所承繼，唯周人在此一基礎上又提出了敬德的觀念，爲中國古代宗教思想的發展揭開了一個新的紀元。