

• 专题研究 •

周原庙祭甲骨与“文王受命”公案

李 桂 民

摘 要：周原庙祭甲骨属性及其与商末政局变化的关系，是先秦史学界的一桩公案。诸多因素表明，周原庙祭甲骨应属周文王时期刻辞。文王在周原地区建立殷先王宗庙，并对商先王进行祭告，是“商室少卑，周实继之”背景下，周人力图证明天命转移的一种形式。为寻找“代商”的天命依据，周人不仅“扬梦以说众”，而且通过卜筮等形式祈告上天和殷先王，以便获得“天命转移”的合法性。周原庙祭甲骨刻辞，是文王为验证天命问卜而“受殷王嗣位之命”的重要物证。

关键词：周原 庙祭甲骨 周文王 殷先王

自 1977 年陕西岐山县凤雏村发现大量甲骨以来，周原甲骨文热一直持续到 20 世纪 90 年代，至今仍间有成果问世。围绕周原甲骨文中 H11：1、H11：82、H11：84 和 H11：112 四片庙祭甲骨属性等问题，诸多先生撰文提出不少富有启发性的观点。综观几十年来的相关论著，关于周原庙祭甲骨卜辞属性，主要有商人和周人卜辞两种说法；另外还有两种折中观点，一种认为周原庙祭甲骨是商人占卜、周人记事之刻辞；另一种则主张它是西伯根据殷王策令，以殷王名义在其国殷王宗庙祭祀殷先王的刻辞。^① 以上诸说虽均有一定道理，却都未能提出折服众说的证据，以至这一问题迄今没有公论。笔者近来在研读周原甲骨文的过程中，广泛参考相关论著，认为在这一问题的讨论上犹有可置喙之处。现不揣简陋，就此略加讨论，以便为相关问题的解

^① 参见王宇信：《西周甲骨探论》，北京：中国社会科学出版社，1984 年；徐锡台编著：《周原甲骨文综述》，西安：三秦出版社，1987 年；陈全方：《周原与周文化》，上海：上海人民出版社，1988 年；朱歧祥：《周原甲骨研究》，台北：学生书局，1997 年；曹玮编著：《周原甲骨文》，北京：世界图书出版公司，2002 年；陈全方：《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，《文物》1979 年第 10 期；王玉哲：《陕西西周原所出甲骨文的来源试探》，《社会科学战线》1982 年第 1 期；高明：《略论周原甲骨文的族属》，《考古与文物》1984 年第 5 期；杨升南：《周原甲骨族属考辨》，《殷都学刊》1987 年第 4 期；王宇信：《试论周原出土的商人庙祭甲骨》，《中国史研究》1988 年第 1 期；李学勤：《周文王时期的卜甲与商周文化关系》，《人文杂志》1988 年第 2 期；田昌五：《周原出土甲骨中所反映的商周关系》，《文物》1989 年第 10 期；王晖：《周原甲骨属性与商周之际祭礼的变化》，《历史研究》1998 年第 3 期；张永山：《周原卜辞中殷王庙号与“民不祀非族”辨析》，中国文物学会等编：《商承祚教授百年诞辰纪念文集》，北京：文物出版社，2003 年。

决提供另一种思路。或有郢书燕说之处，敬请方家不吝指教。

一、周原庙祭甲骨为周人问卜刻辞

陕西岐山凤雏村甲骨文，发现于凤雏甲组建筑基址西厢房二号房间的两个窖穴内，分别编号 H11 和 H31。岐山凤雏村一带，是周人迁丰前的岐邑所在。凤雏建筑基址由前庭、中庭、后庭、前堂、后室、东西门塾、东西厢房、回廊等部分组成，从建筑构造看，属于“前宫后寝”的宗庙建筑。遗址的发掘者指出：“它的发现，从物质文化上证明了周人的早期都城岐邑就在以凤雏村为中心的一片地区，这在西周考古学上的重要意义是不言而喻的。”^① 徐锡台是主张周原凤雏遗址为宗庙建筑和出土甲骨属周人说的主要学者之一，对于凤雏甲组建筑基址的年代，他认为其始建年代当在王季末年或文王初年，宫殿可能沿用三四百年；平王东迁洛邑前，该建筑由于犬戎侵略被战火烧毁而废弃。^② 杜金鹏在详细分析凤雏宫殿建筑形制后，指出：

周原凤雏宫殿建筑基址与中原夏商宫殿建筑，具有一脉相承的共同特点，或可认为就是商代宫殿在周原的移植。周原凤雏建筑基址窖穴中出土的刻辞甲骨，由其内容、用词、字体、凿形、甲骨整治方式等，均可肯定出自周人之手。从凤雏甲骨文得知，灭商前周人在岐邑立有商王宗庙，并在其中举行祭祀活动；灭商后，周人依然保留着岐邑的商王宗庙。由此是否可以大胆推测：凤雏宫殿建筑基址或许就是周人根据商族宫室規制所建商王宗庙遗址，它的始建或在商王帝辛时候，一直沿用到西周晚期，在这座庙堂里，曾经上演了商周之间翻天覆地的历史剧。^③

这种观点无疑深化了对周原凤雏甲组建筑和甲骨属性的认识。

可以看出，凤雏甲组建筑和出土甲骨在年代上是有联系的，也就是说，确定凤雏建筑基址的年代可以为甲骨断代提供重要的标尺；反之，甲骨的断代，亦可以为凤雏甲组宗庙建筑基址的年代提供第一手的文字材料。从发现甲骨的两个窖穴看，存在打破建筑基址夯土台基的现象，说明灰坑的挖掘是在建筑修成以后。从出土器物看，其中既有先周文化的典型器物，也有西周时期的陶瓷器。在诸多出土器物当中，乳形袋足鬲是属于先周文化的典型器物，这种类型陶鬲在 1、20、28、30 号窖穴和宫殿东侧深沟均有发现；其他如盆、尊、罐的形制和纹饰亦带有先周文化的特征，同时也发现了高领、扁裆、锥形足这样的西周早期的常见陶器。这些器物都说明凤雏甲组遗址是一座延续时间较久的周人建筑。周人在武丁时代就与商人频繁接触并被封侯，商文化对周文化的影响是多方面的，在建筑样式上亦不例外。商周文化具有一脉相承的特征，但周人在接受商文化的同时，也在一定程度上保留了自己宗族的特性。尤其在商末周初，这种过渡色彩较为明显。凤雏甲组建筑的屋脊和天沟铺设绳纹瓦，用来防备雨水冲刷和提高使用年限，而瓦的使用未见于商代各类建筑。从出土的生活器物看，基本可以断定，岐山凤雏宗庙建筑的主人是周人，而绝非殷商贵族。

凤雏甲组宗庙建筑后毁于火灾，主要证据是该建筑内发现大量红烧土块，就连出土甲骨的两个窖穴中部分甲骨也被灼烧。^④ 北京大学历史系考古专业实验室对出土的一根残长 2.35 米的

① 陕西周原考古队：《陕西岐山凤雏村西周建筑基址发掘简报》，《文物》1979 年第 10 期。

② 徐锡台编著：《周原甲骨文综述》，第 8 页。

③ 杜金鹏：《周原宫殿建筑类型及相关问题探讨》，《考古学报》2009 年第 4 期。

④ 据学者研究，周原部分甲骨风化较为严重，原因在于曾经历过灼烧，造成其有机质和内部结构变化，灼

木柱碳屑进行碳 14 测定,得出数值为公元前 1095±90 年,^①就是说该建筑的废弃年代应不晚于周康王末年,有学者指出凤雏甲组建筑年代“早不过文王,晚不过康王”的推断是可以接受的。^②鉴于商周乃至后代宗庙基本布局的一致,特别是该建筑所透露出的王者气象,凤雏甲组建筑应是文王延续到康王时期的周人宗庙基址。出土甲骨的两个窖穴打破夯土基址的现象,说明窖穴的挖掘晚于宗庙建筑的夯土台基的形成,遗憾的是,甲骨窖穴伴出物较少、堆积层不清楚,无法提供准确的地层关系,但宗庙烧毁后窖穴随之废弃,因此,窖穴的使用时间不会超出周文王到周康王的范围,出土的甲骨也应在这—范围内,其上限在先周时期的文王时期。

根据考古材料得出的初步结论,与我们对周原出土甲骨文的考察一致。凤雏甲骨文,有的时代甚明,如 H31:2 记载微子来降,是周武王时期之事;H11:82 和 H11:84 提到周方伯,时代则是先周或商末时期的。因此,周原甲骨文是周人不同时期的刻辞记录,有的在克殷之前,有的则在克殷之后,而最有争议的四片庙祭甲骨,由于涉及祭祀商先王问题,成为学界关注的焦点。尽管当下讨论热潮已经过去,但在甲骨属性的看法上,依然是一个见仁见智没有定论的问题。为讨论方便,兹把四片庙祭甲骨卜辞摘录如下:

癸巳彝文武帝乙宗,贞王其加祭成唐□禦□母其彝血三豚三白又正(凤雏 H11:1)

……文武……天□典□周方白□□由正亡于……[王]受又又(凤雏 H11:82)

贞王其率又太甲□周方白□由正不于受又又(凤雏 H11:84)

彝文武丁□,贞王翌日乙酉其率冉中□武丁豊□□□于王(凤雏 H11:112)^③

这四片庙祭甲骨都属于占卜刻辞,修治略显粗糙,背面有钻凿,不属于记事刻辞之类。许进雄曾把殷墟的钻凿形态分为五种:单独长凿型、圆凿包撮长凿型、小圆钻型、长凿旁有圆凿型、于骨面中下部施凿型,^④其中,单独长凿比较常见,长凿和圆凿并用多见于龟甲,圆钻和长凿并用较为少见。许先生对甲骨上的钻凿形态有过细致观察和深入研究,需要指出的是,他所谓的圆凿相当于我们通常所谓的圆钻。曾有学者在研究周原凤雏甲骨上的钻凿形态后认为,“这些甲骨反面的钻凿形态,皆作方凿,与殷墟甲骨文截然不同。这种方凿,当即《周礼·卜师》所云‘方凿’,是周人卜法的特色”,^⑤“这些卜甲普遍凿方孔,卜骨只钻圆孔,未见凿方孔的现象,是周人整治甲骨的特点,它体现了我国古代整治甲骨的历史阶段性,也反映了周与殷在治作甲骨中的联系与区别”。^⑥这种钻凿形态上的差异,往往是周原凤雏甲骨断代中相对被忽视的方面。笔者通过对凤雏甲骨的细致观察,认为其显著特点是:方凿、圆钻平底、字体细小、无反面问卜,明显不同于殷墟刻辞。具体而言,卜甲流行单独方凿,圆钻方凿并用较为罕见,字骨则施圆钻,底部有低平和弧形两种,与商代晚期甲骨整治上钻凿并用、凿一般作梭形有明显差别。周原凤雏卜甲,均施方凿,和商代梭形长凿不同,商晚期常见的钻凿并用在凤雏,反而少见。除方凿外,圆钻底部较平,亦是周人的一个重要特色。2002 年至 2003 年初,陕西省考古研究所与中国社会科学院考古研究所、北京大学考古文博学院组成联合考古队,在陕西省扶风

① 烧的温度越高,甲骨的保存状况越差,风化越严重。(参见成小林、原思训:《周原甲骨灼烧状况与风化原因研究》,《文物保护与考古科学》2004 年第 1 期)

② 陕西周原考古队:《陕西岐山凤雏村西周建筑基址发掘简报》,《文物》1979 年第 10 期。

③ 庞怀靖:《凤雏甲组宫室年代问题再探讨》,《考古与文物》2001 年第 4 期。





















④ 曹玮编著:《周原甲骨文》,第 1、62、64、78 页。

⑤ 许进雄:《甲骨上钻凿形态的研究》,台北:艺文印书馆,1979 年,第 5 页。

⑥ 李学勤:《西周甲骨的几点研究》,《文物》1981 年第 9 期。

⑦ 陈全方:《周原与周文化》,第 102 页。

县黄堆乡齐家村进行考古发掘，在标号 H90 窖穴发现甲骨 13 片，字甲一片，字骨 5 片，从甲骨施治看，字骨亦呈现圆钻深度较浅，底部较平的特征，齐家村甲骨每钻底部有与骨白垂直的凿痕一道，不见灼痕。^① 在河北邢台发现的西周甲骨，“卜骨有明显的修治痕迹，卜骨背面削为平面，亦有刮削的痕迹，施圆钻十个，其中三个完整，钻径 1.1 厘米，深 0.6 厘米，孔壁垂直并有钻痕，钻底呈平面，在三分之一处有刻槽，刻槽旁有灼点”。^② 可见，西周时期甲骨的整治，与凤雏甲骨有联系，而凤雏甲骨的钻凿形态，体现的正是周人的特色。上述四片庙祭甲骨，皆作方凿，属于典型的周人风格。

字体是甲骨断代的重要标准，但字体断代和称谓断代都有着随诠释主体不同而表现的不确定性。由于商周文字属于同一系文字，因此，关注点不能过分强调共性，而应根据刻手风格、特征字体、行款等做综合分析。除甲骨整治上的不同外，周原凤雏甲骨文许多字小如粟米，笔道细如发丝，这种典型微雕是这批甲骨文刻手的重要风格，这是在殷墟甲骨文中所没有出现过的。周原甲骨字体较小，是一个很直观的特点，字体有大中小三种规格，大的长 10 毫米，宽 5 毫米，小的仅长宽各一毫米，而尤以上述四片卜甲字形最小。尽管一字多体、字体的微变在古文字中是常见的，但在各期或各组甲骨文中都有一些特征字体。“周”在殷墟甲骨文中作“田”形，有、、等形，不从“口”；而在周原甲骨文中，则作、、等形状，在庙祭甲骨 H11：82 和 H11：84 中作。有学者认为：“早周甲文从口，与君商二字从口同意，示国家政令所从出，是我姬周之周。”^③ “周”字从“口”，不见于殷墟各期甲骨文，而与周代金文一致，从字体方面看，H11：82 和 H11：84 应为周人卜甲。H11：1 和 H11：112 两则卜辞，亦有一典型的“贞”字。“贞”在殷墟卜辞中为、、、等形，为鼎的象形，属于假借字；该字在周原凤雏甲骨文中则作、，在鼎字上加意符。这种情况在殷墟甲骨文中较为罕见，殷墟甲骨一期有“贞”字作。鼎上加意符不见于殷墟五期即黄组卜辞，但此种现象在周原凤雏甲骨文中却是普遍现象。周原凤雏发现的甲骨文“贞”字皆作从卜鼎声的形声字，字形与周代金文相同。因此，笔者倾向认为 H11：1 和 H11：112 两则卜辞同样属于周人。朱歧祥曾对周原甲骨中的“王”字做过专门分析，并把四片庙祭甲骨断为殷墟五期卜辞，^④ 但“王”字很难作为一个特征字体。尽管是殷墟五期出现的字形，但殷墟五期的“王”字存在一字多体现象，主要作、、等形。在周原凤雏甲骨文中，“王”字并不存在相对固定写法，黄组卜辞的几种写法仍然存在。从周原凤雏甲骨文看，刻手习惯于把“王”字下部的一横写成弧形，即写作、等形，表现了不同刻手风格；同时，同一刻辞中的“王”字存在两写现象，这一方面说明刻手刻写较为随意，另一方面也反映了“王”下部的一横变为弧形是一定时期内的一种风尚。但这种同片刻辞的一字两写现象在殷墟甲骨文中不曾见到，笔者认为这正是周人在商文字基础上继承创新的反映。

从刻辞行款看，周原凤雏甲骨刻辞与殷墟甲骨刻辞也有差异。在周原凤雏甲骨刻辞中，除几例较为特殊外，行款主要有两种，即自上而下左行和自上而下右行。我们讨论的四片庙祭甲骨，行款上都属于自上而下右行，凤雏甲骨文亦有自上而下左行的，如：

① 曹玮：《周原新出西周甲骨文研究》，《考古与文物》2003 年第 4 期。

② 刘顺超：《邢台西周甲骨及其相关问题》，尹盛平主编：《西周史论文集》上册，西安：陕西人民教育出版社，1993 年，第 275 页。

③ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，1989 年，第 94 页。

④ 朱歧祥：《周原甲骨研究》，第 74—85 页。

自三月至于三月月唯五月由尚(凤雏 H11:2)

由亡胥祠自蒿于𠄎(凤雏 H11:20)

林伯迄今秋来即于王其则^①(凤雏 H11:14)

在问卜时,商人对一事往往反复占卜,而占卜和记事刻辞遵循不同的行款,有学者曾对这一问题做过专门总结,认为:“殷人在铜器、玉器、石器铭刻中,或是在甲骨的记事刻辞里,都是自上而下、自左而右即所谓‘下行而左’书。但是,唯独刻写卜辞时,完全打破了这种体例,而改为‘下行而左’与‘下行而右’相对称的书写方法。考卜辞的这种特殊文例,不是为了书写的便利,而是与占卜所得的卜兆分不开。卜辞一般左右对称,因此刻在卜兆旁边的卜辞,也就向内对贞,迎兆刻辞。”^②可见,商代刻辞的行款主要是由甲骨状况和卜兆形状决定的。王宇信较早对周原凤雏甲骨刻辞的行款做过归纳,并看到周原典型卜辞与大量记事刻辞行款作左行和右行的区别。^③与他将周原典型卜辞归于商人卜辞不同,有学者倾向于把周原凤雏甲骨视为周人之物,并分析殷周行款的区别说:“周人卜甲也依中缝分为左右两部分,钻凿对称,字行与龟宽平行,和殷人相反。”^④

周人甲骨文已多次发现,虽然材料可能会影响到结论的科学性,但周人甲骨文中不存在从反面问贞的卜辞,周人的反复问卜是通过占筮结合的方式完成的。在凤雏甲骨中,既有自上而下左行,也有自上而下右行,还有自上而下侧行的特例,这种行款不同于殷人的左右对贞,成为同时存在的两种刻写方式,^⑤因此,周原庙祭甲骨行款的自上而下左行不能成为商人卜辞的证据,这恰恰体现了周人在受到商人影响下的过渡阶段的特征。

周原凤雏四片庙祭卜甲和同出其他刻辞比较,字形最小、风格和文例相近,因此应为同一时期刻辞。在判断甲骨族属上,应该抓住区别的主要方面,建立在对资料的整体把握上,周原甲骨文和殷墟甲骨文属于同一文字形态的发展,因此不能过分夸大共性,而应关注出现了多少新因素。周原甲骨文和殷墟甲骨文字比较,有许多同构字,同时也出现了新增字。总的来看,这批甲骨的微雕、方凿、圆钻平底、无反面问卜等成为其最主要特色,笔者认为应该在这一标准下具体研究文字内容,而这一特色,是我们认为它们是周人刻辞的主要根据之一。

二、庙祭甲骨为文王祈受殷王嗣位之命刻辞

在周原凤雏甲骨文问题上,我们把其视为一个整体,同意其是历时性的遗留,并从考古和古文字学方面做了初步论证,来说明这批甲骨尤其是庙祭甲骨是周人遗物。但要坐实这个结论,还需要进一步从甲骨文的内涵上来做分析。尽管在古文字的厘定上并没有太多差异,但由于对庙祭甲骨属性的不同认识和诠释主体的不同,也导致诠释的多样性。在全面爬梳周原凤雏甲骨的基础上,笔者认为最有争议的四片庙祭甲骨是同一时期卜辞,都是克商前周文王时期卜辞,

① 𠄎,曹玮《周原甲骨文》中释为楚,此字作𠄎,双木间有一口,下面无止,凤雏 H11:4 中楚字作𠄎,释楚不确。(曹玮编著:《周原甲骨文》,第14页)此字徐锡台释为林,引殷墟卜辞“王其省权于林伯往天,亡灾”等,谓𠄎与𠄎字同,可从。(参见徐锡台编著:《周原甲骨文综述》,第23页)

② 吴浩坤、潘悠:《中国甲骨学史》,上海:上海人民出版社,1985年,第90页。

③ 王宇信:《周原甲骨刻辞行款的初步分析》,《人文杂志》1988年第3期。

④ 萧良琼:《周原卜辞和殷墟卜辞之异同初探》,胡厚宣主编:《甲骨文与殷商史》,上海:上海古籍出版社,1983年,第261页。

⑤ 周原凤雏甲骨记事刻辞一般至上而下左行,但也有右行的。例:衣王田至于帛(凤雏 H11:3)。

其语境与商末的周人受命相关。

甲骨断代需要考虑多项因素。周原 H11:82 和 H11:84 两片庙祭甲骨,出现“周方伯”的称谓,这为甲骨断代提供了直接线索,说明这两片卜甲的时代,应在先周时期的文王时期。而另两条相关卜辞,亦应属同一时期。^①为进一步分析周原庙祭甲骨的内涵,首先需要确定“王”的指称对象。

周原庙祭甲骨中的“王”,指的应是周王而非商王。第一,从周原甲骨文可以看出,在述及商王时往往并不单独称“王”,而是称“衣王”或“商王”;直接称“王”则是对本族之王的称谓,对于商之大臣的称谓亦是如此。如:

衣王田至于帛王唯田(凤雏 H11:3)

唯衣微子来降……(凤雏 H31:2)

衣王田至于帛(凤雏 H11:3)

商王彤^②(凤雏 H11:261)

第二,在有贞人可据的卜辞中,贞人占卜一般出现贞人名字,由方国贞人的占问卜辞一般指明贞人国别。“贞人说”是董作宾所倡导的甲骨文断代的重要方法,在董先生提出的甲骨文断代十大标准中,“董氏断代的基础或核心是贞人说”,^③这种断代依据正是建立在大量甲骨出现贞人基础之上的。不著贞人的情况虽然很多,各期特点也有不同,但很难把周原庙祭甲骨看成是周卜人在商地的行为。指明贞人国别的卜辞如:

辛丑卜,亘贞,乎取彭?(《合集》7064)

癸巳卜,黄贞,王旬无祸?(《合集》36484)

丁亥卜……旁贞……其田……逐……?(《合集》37791)

第三,殷墟甲骨中有许多卜辞记录地点,殷墟卜辞中商王在京城外或诸侯国的祭祀行为一般都要指明占卜祭祀的地点,周原庙祭甲骨显然也不属于商王在周地的卜辞。这种指明占卜地点的卜辞数量较多,兹举数例:

辛未贞,今日告其步于父丁一牛?在祭卜。(《宁》1.346)

……在桑贞……^𠄎……衣无灾(《林》2.20.9)

癸巳贞,旬无祸,在祭卜。(《怀特》1618)

癸巳贞,在^𠄎贞,王旬无祸?(《合集》36916)

其中《宁》1.346 属于殷墟四期卜辞,说武乙祭祀父亲康丁,以一头牛作祭品,为在祭方国内的占卜;《合集》36916 属于殷墟五期卜辞,在殷墟五期卜辞中,前辞中往往附记地名。针对殷墟五期帝乙、帝辛时期卜辞,有学者概括说:“第五期也是甲骨并用,最喜于龟甲背刻辞,偶有贞人署名。此期书体工细严谨,卜问事类较少,不祀上甲以前的鬼神,祭祀礼仪有定规。措辞都

① 徐中舒认为周原甲骨大部分是文王时代遗物,除庙祭甲骨外,还把 H11:136 “今秋王西克往密”等涉及密事的七片刻辞定为文王时期,其中四条明言密事,另三条提到“西克事”、“往西无咎”,徐先生认为亦指文王克密之事。(参见徐中舒:《西周甲骨初论》,徐亮工编:《川大史学·徐中舒卷》,成都:四川大学出版社,2006年,第225页)

② 此片甲骨除“王”字外,另两字曹玮未释,其他诸家多未释,这里依据的是徐锡台的释文,^𠄎即彤,为第二天的再祭。(参见徐锡台编著:《周原甲骨文综述》,第107页)

③ 陈炜湛:《“历组卜辞”的讨论与甲骨文断代研究》,《出土文献研究》,北京:文物出版社,1985年,第12页。

以王为中心,且有一定格式。”^①这种概括更多针对的是帝乙卜辞,因为至今对殷墟是否存在帝乙卜辞,学界尚存争论,并引发商代帝辛时期是否迁都朝歌的分歧。殷墟五期占卜喜用龟背甲,和周原凤雏发现的甲骨喜用龟腹甲亦有所不同。

第四,所立文丁、帝乙庙和祭祀对象,对庙祭甲骨中的“王”有指示作用。从这四则庙祭卜辞看,谈到的商先王有汤、太甲、文武丁和帝乙等。汤为殷商的开国之君,太甲为商汤长孙,虽因不遵汤法、“乱德”而被伊尹放于桐宫,但由于能幡然改过,取得“诸侯咸归殷,百姓以宁”的政绩。^②据罗振玉考证的成果,“文武丁”即“文丁”,^③文丁《史记》作太丁。根据周原卜辞 H11:112 和 H11:1,我们可以看到,周人在周原地区建有商王文丁和帝乙的宗庙,尽管周人对殷先王的祭祀不是一种历时性、常态化的行为。由于商人对先王也不是皆立有宗庙,而庙祭卜辞中所反映的周人为文丁和帝乙立庙,而季历、文王与殷商联姻就发生在两王之时,因此,卜辞对立庙者的身份有着强烈的暗示意味。

第五,周原庙祭甲骨占卜、祭祀日的选择和商先王日干名并不符合,祭祀对象是远祖而非近祖。熟悉周祭的学者都知道,商代的周祭卜辞主要分布在殷墟五期和二期,即殷墟黄组和出组,商代的周祭系统严格遵守占卜、祭日的天干与所祭祀对象的日干名相符合的原则。周祭五祀以外的祭祀,有些也遵守这一原则,如《合集》36123:“癸酉卜贞:翌日乙亥王其有□于武乙必正,王受有佑”而周原卜甲有干支的两片无一符合这一原则。周原凤雏 H11:112 卜辞,占卜日是甲申,第二天是乙酉,而不是丁日,凤雏 H11:1 祭祀是癸巳日,也不符合商汤的日干名。从甲申到癸巳日,最近的间隔是9天。鉴于四则卜辞都属于同一时期遗物,占卜时间间隔不会太长,都应为受命而举行的反复问卜和典礼。庙祭卜辞可以明确而无异议的祭祀对象是商汤和太甲,周原庙祭对象祭祀殷商的远祖,和殷墟黄组五祀外卜辞商王一般祭祀近祖亦有所不同。

综上,从周原庙祭甲骨“贞王”而不是“王贞”的文例,可知是贞人负责占卜而不是王的亲占,贞人称王而不是商王或衣王,并且祭祀不附记地名和贞人,基本可以排除商王在周地或周卜人在商占卜的可能性。在文丁和帝乙宗庙举行祭祀,殷周之间的联姻恰恰发生在这两王时期,而且祈请的对象是商汤、太甲等这样功德卓著的先王,而不是商人的近祖,可证占卜的主体是周人而非商人。卜辞中出现的周方伯,是从殷周主从关系上的称谓,此称谓排除了王季、武王的可能性,此周王只能是文王。

周原凤雏庙祭甲骨的具体内容是周人为验证天命对殷先王的问卜。四则卜辞中, H11:1、H11:82 和 H11:84 三片的称谓对卜辞时代有提示作用,而尤以后两片最为重要。就 H11:84 卜甲来说,其中没有干支和贞人等前辞内容。它的命辞为“贞王其率又太甲𠄎周方白□”,其中“率”为祭名,前半部分是说对太甲进行祭祀;关键的是对后半部分的理解,朱骏声《说文通训定声》认为“𠄎”是一个会意字、作“告”解;对此字杨升南曾做过系统考证,他在讨论卜辞中“𠄎”字四种用法后,指出此处作册命、册封讲。^④ H11:82 卜甲“典𠄎”相连,可证此说为是。

① 许进雄:《甲骨上钻凿形态的研究》,第4页。

② 《史记》卷3《殷本纪》,北京:中华书局,1959年,第99页。

③ 罗振玉考订说:“商自武汤逮于受辛,史公所录为世三十,见于卜辞者二十有三。史称大丁未立,而卜辞所载祀礼,俨同于帝王。又大乙羊甲卜丙卜壬,校以前史,并与此异。而庚丁作康祖丁,武乙之称武祖乙,文丁之称文武丁,则言商系者之所未知。”(参见《增订殷虚书契考释·自序》,罗振玉:《罗雪堂先生全集三编》(二),台北:台湾大通书局,1989年,第396页)

④ 𠄎,于省吾《甲骨文字释林》曾训为“砍杀”(于省吾:《甲骨文字释林》,北京:中华书局,1979年,第174页),王玉哲也认为𠄎周方伯是用周方伯作为牺牲。(王玉哲:《陕西周原所出甲骨文的来源试

命辞最后一字“𠄎”不识，疑与受命有关。^①关于“𠄎周方伯”之事，既然卜辞中的“王”指的是周文王，庙祭甲骨属于卜辞而非记事刻辞，那么庙祭甲骨显然不是文王为了被册封为周方伯而占问，因为志在代商的周人的兴趣绝不在此；那么，周文王祭祀殷先王祈求册封的目的，就只能是为了受命获得殷先王的认可。甲骨文中“不左于受，有佑”，是卜辞的占词，𠄎，即左字。《说文》部：“𠄎，左手也。”段注：“反右为左，故相戾曰左。”据此，“不左于受，有佑”，意为能够心想事成，会得到福佑。全句意思为：周文王举行祭祀商先王太甲的典礼，祈请册命周方伯能够承商得到天命为天子，卜兆显示能够得到保佑。H11：82 卜甲也是对册封周方伯一事问卜，是关于祈请册命周方伯继承殷之天命之事。由于卜辞残缺，祭祀的商先王是否为太戊等细节问题无法确证。H11：1 是关于祭祀成汤所用祭品的占卜，癸巳日在帝乙宗庙贞问。“彝文武帝乙宗”，殷墟甲骨文有此辞例，如“王彝康祖丁宗”（《合集》36390+38229）、“……彝仲丁宗，在三月”（《续》1.12.6）。《说文》说“彝”是宗庙常器，指用彝等祭器供奉祭品；卜辞中的“加祭成唐□禦及□母”，按照徐中舒的观点，是指祭祀成唐和两个配偶，^②询问用三只公羊和三头仔猪作祭品是否可以；“由又正”，有正中的“正”，借为“祲”，有祲祥之意。^③周原H11.112 卜甲大意是说，祭祀于商王文武丁的宗庙，贞问周王在第二天乙酉日在祭祀武丁的典礼上是否可以举行建太常之旗的仪式。其中，“𠄎”有扬、举之意，“𠄎中”即“𠄎旗”，“𠄎旗”金文中常见，如卫盂铭文曰：“惟三年二月既生霸，壬寅，王𠄎旗于丰。”（《集成》9456）“𠄎旗”为建太常之旗，是为受命代商为天子而举行的典礼。

周人代商是几代人追求的结果，他们认为祖甲以后的商王都不是理想之君，从古公亶父、季历到文王，皆懂得敬畏天命，和洽万民，而文王时期接受天命代商更是周人政治生活中的重要事件。但在理解天命与殷先王之命上，不可把两者截然对立起来。就卜辞内容来说，不是册命周为方伯之国，而是文王验证天命卜辞，也就是说，周承殷为天子得到了殷先王的认可。说庙祭甲骨中的“王”是周文王，还面临一个疑问，那就是周文王是否称王。在先周时期，一个重要的历史事件是文王受命，而不是文王称王。如果说文王称王在历史上存有异议的话，那么文王受命说则广泛存在于各类文献中。关于“文王受命”说的较早记载，见于《尚书》、《诗经》及金文，如：

文王受命，有此武功；既伐于崇，作邑于丰。（《诗·文王有声》）

天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民。（《书·康诰》）

肆文王受兹大命。（何尊，《集成》6014）

丕显文王受天有大命……先王受民受疆土。（大盂鼎，《集成》2837）

周得天命，传世文献主要有两种说法：一是赤乌之瑞；二是太姒之梦。在这类描述中，鸟是天帝的使者。《墨子·非攻下》：“赤鸟衔珪，降周之岐社，曰：‘天命周文王伐殷有国。’”《吕氏春秋·应同》：“及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。”《尚书·泰誓》辑本：

① 探》，《社会科学战线》1982年第1期）杨升南提出𠄎应作“册命册封”。（杨升南：《周原甲骨族属考辨》，《殷都学刊》1987年第4期）这一观点得到学界多数学者认同。（参见王宇信：《周原庙祭甲骨“𠄎周方伯”辨析》，《文物》1988年第6期；田昌五：《周原出土甲骨中所反映的商周关系》，《文物》1989年第10期；王晖：《周原甲骨属性与商周之际祭礼的变化》，《历史研究》1998年第3期）

① 庙祭卜辞的诠释在综合各家之说基础上，提出己说，疑难文字隶释虽有学者尝试性隶释成果，但尚未取得学界公认的，暂缺存疑。

② 徐中舒：《西周甲骨初论》，徐亮工编：《川大史学·徐中舒卷》，第223页。

③ 朱歧祥：《周原甲骨研究》，第111页。

“既渡，至于五日，有火至上复于下，至于王屋，流为乌，其色赤，其声魄，五至以谷俱来。武王喜，诸大夫皆喜。”^① 乌，汉代马融说是鸛，鸛是鸛鸟，郑玄认为乌为鸦，但都属于鸟。这种说法还见于《史记》与纬书等，《史记·周本纪》：“既渡，有火自上复于下，至于王屋，流为乌，其色赤，其声魄。”《诗·大雅·文王》孔疏引纬书则谓：“赤雀衔丹书入丰，止于昌户。再拜稽首，受。”^② 各说略有差异，尽管此说影响很大，但当下学者多不信从，不过此种说法出现较早。饶有趣味的是，在周人代替商人接受天命的种种说法中，鸟被看作天帝的使者，而鸟本为商人图腾。

周文化受商文化影响较大。占卜这种与鬼神交通的工具也被周人继承，周人自称得到天命，他们与上帝交通的媒介亦是龟甲。周人对商先王的祭祀行为，得到的吉兆表明商先王乐于接受其祭祀，而祭祀为所祭祀对象所接受，是主祭人能否获得受命的关键。除“赤雀之瑞”以外，周之受命还有“扬梦以说众”的记载，据《吕氏春秋·诚廉》，商周之际的伯夷、叔齐对此曾经提出批评，说这是“扬梦以说众，杀伐以要利，以此绍殷是以乱易暴也”。关于“扬梦以说众”，《太平御览》卷397引《周书》说：“文王去商在程。正月既生魄，太姒梦见商之庭产棘，小子发取周庭之梓，树于闕间，化为松柏棫柞，寤，惊以告文王。文王乃召太子发占之于明堂，王及太子发并拜吉梦，受商之大命于皇天上帝！”^③《太平御览》卷533又引《程寤》：“文王在翟，太姒梦见商之庭产棘……拜，告梦，受商之大命。”^④ 文字略有差异，清人朱右曾认为这段文字出自《程寤》，为《逸周书》逸文。^⑤ 晁福林亦认为这个记载可能是已佚的《逸周书·程寤》篇的一段逸文，并指出周文王正是在大姒此梦以后，广造舆论，说“皇天上帝”已经将商之大命授予自己，并举行隆重的祭天大典宣称自己“受命”的。^⑥

从现存史料看，周人“扬梦以说众”的说法应属可信。除上述者以外，《国语·周语下》引《大誓》说：“朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克。”《左传》昭公七年史朝在论卫君继立时说：“康叔命之，二卦告之，筮袭于梦，武王所用也。”可见，占梦相合，这是周文王和武王宣传自己接受天命的重要手段。为了说明伐商的合法性，周人以天命为号召，他们不仅以卜筮手段说明代商的合理性，还通过郊祭表现“受命”。如果祭天为上帝所接受，就意味得到了天命，而殷之先王亦是生活在上帝左右的。除举行郊祭以外，周人还通过对殷先王商汤、太甲等祭祀，来说服臣下代商的合理。郑玄在给《尚书·无逸》“文王受命惟中身，厥享国五十年”作注时说：“受命，受殷王嗣位之命。”^⑦ 而《诗经·大雅·文王》郑笺又说文王受命是“受命，受天命

① 孙星衍：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986年，第272—274页。

② 杨宽认为：“至于西汉《泰誓》和《史记》所说：武王渡河中流有白鱼跃于王舟中，被武王取来作为祭品，又有火从上天飞到武王住屋，化为赤乌等。分明是战国以后五行相克学说流行以后的作品。商为金德，其色尚白，而周为火德，其色尚赤，因而把捉到飞来的白鱼和飞来的天火，化为赤乌作为周克殷的祥瑞。”（杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，1999年，第87页）这种天降祥瑞说除见于《泰誓》辑本外，还见于《墨子》、《吕氏春秋》，因此其产生时间不至于太晚。

③ 《太平御览》卷397《人事部三八》引《周书》，北京：中华书局，1960年影印本，第2册，第1836页上栏。

④ 《太平御览》卷533《礼仪部一二》引《程寤》，第3册，第2418页上栏。

⑤ 朱右曾：《逸周书集训校释》卷11《逸周书逸文》，上海：商务印书馆，1937年，第165页。

⑥ 晁福林：《从上海简〈诗论〉看“文王受命”及孔子天道观问题》，《北京师范大学学报》2006年第2期。清华大学藏战国竹简中有《程寤》，整理者就是根据《太平御览》引《逸周书》等材料，认为发现的相关竹简内容就是散佚的《程寤》。

⑦ 孙星衍：《尚书今古文注疏》，第442页。

而王天下，制立周邦”，孔颖达针对郑氏受命两说，解释道：“彼谓文王为诸侯受天子命也，此述文王为天子，故为受天命也。”^①孔疏并没有讲通郑玄受命两说的原因，直到清人陈奂才真正把郑玄的两种说法统一起来，陈氏在解释《诗经》“文王陟降，在帝左右”一句时指出：“文王受命于殷之天子，是即天之命矣。”^②陈氏的解释给我们一个重要启示，那就是不应把受天命和受殷王命割裂开来，也不宜把受命理解成多次受命，而且受殷王命中的殷王，并不是指殷商未代之王帝辛，而是指殷先王。随着西周宗法制度的建立，周人受殷先王命的说法变得隐而不彰，值得庆幸的是，地不藏宝，周原甲骨文的发现，使我们看到了周文王祭祀商王验证天命的记载。在长期准备翦商的过程中，周文王必定多次通过占筮来决疑，问卜的对象不仅仅是皇天大帝，还应包括商之先祖。从已有成果来看，周人在凤雏立有商先王庙，至少周人立有文丁和帝乙庙是可以确定的。为了说明政统的合法性，天命不仅要得到天的认可，还要得到商先祖的首肯。这种宗属国对宗主国祖先的祭祀，与商纣王轻慢祭祀的态度形成强烈反照，使得周人俨然成为天命的实在担当者。

可以说，早期文献中充斥的并不是“文王称王”，而是“文王受命”。传世文献和青铜器铭文证明“文王受命”是西周时期的普遍看法，我们有理由相信这是先周历史上的真实。文王受命和文王称王并不同步，称王应在受命之前。在文王称王问题上，笔者赞同王国维的说法。王国维曾依据西周晚期青铜器铭文，指出“古诸侯于境内称王，与称君、称公无异”，^③但后世学者囿于后代礼法，却无法理解这种诸侯称王的现实。^④在中国古史上，“王”并未成为一种专称，王氏此论指明，是否称王都不妨碍诸侯在领土内的王的本质，独立的军队、独立的税收、独立的司法行政，只不过有一些勤王的义务和道义上的名分，这种政治体制与后世的集权体制有着质的不同。《尚书·无逸》谈到“文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供”，就是说文王不敢以游玩打猎为乐，让众邦国只贡献正常之赋税，可见，周人在伐商前已经拥有许多臣服族邦，俨然有天子之相了。方国联盟体制在礼制初起之时，依附关系远没有后世严格，周作为商的异姓诸侯国，商周之间的关系较为松散。周人自内迁岐下以来，与商文化开始全面接触，但随着周人势力的膨胀，把商人势力挤出关中地区。《诗经》中说，太王古公亶父时期就已经开始翦商事业，和考古学上反映的关中商文化的退却、先周文化与刘家文化的融合是一致的。尽管周人曾长期臣服于商，但周人自始至终都不是商的可靠盟邦，颇具有“非我族类，其心必异”的意味。^⑤

文王称王较早，因此商代晚期的文王受命便并不显得突兀而是水到渠成了。礼法时代，由于受到时代思想的影响，不能正确理解礼法初起之前的现实，孔子称赞文王“三分天下有其二，

① 《毛诗正义》卷16《大雅·文王》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年，第502页。

② 陈奂：《诗毛氏传疏》下册，上海：商务印书馆，1934年，第76页。

③ 王国维：《观堂别集》卷1《古诸侯称王说》，《观堂集林》下，北京：中华书局，1959年，第1152—1153页。

④ 在反对周文王称王说中，以唐代刘知幾的观点颇具代表性，他在《史通·疑古》篇中说：“天无二日，地惟一人，有殷犹存，而王号遽立，此即《春秋》楚及吴、越僭号而陵天子也。”（浦起龙：《史通通释》，上海：上海书店，1988年，第59—61页）欧阳修也极力反对文王称王说，他斥之为妄说，理由有四：一是商无人提及文王称王；二是以商纣暴虐性情，如文王称王，必不能容；三是孔子曾说其三分天下而服侍殷；四是知义之士伯夷、叔齐的归周与弃周行为。（《欧阳修全集》，北京：中国书店，1986年，第135页）

⑤ 《左传》成公四年，杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第818页。

以服事殷”，^① 他也只是看到了外在的结果，而忽略了商周之际表象下的暗潮涌动。战国时期的学者更有“周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之礼”和“追王大王亶父，王季历，文王昌，不以卑临尊也”的不同说法，^② 但由于文王受命说支持的材料时代较早，是难以轻易否定的。金文中有大量的文王受命或文武受命的记载，由于说法大同小异，无需做穷尽式搜索。值得注意的是，近年的清华简又发现了文王称王的新线索，《程寤》简中说“佳王元祀贞（正）月既生朔（魄），大（太）妣梦见商廷佳（惟）桀（棘）”，^③ 《保训》简中则有“唯王辛（五十）年”，^④ 这两种材料也都是支持“文王称王”说的，而文王受命亦构成周原庙祭甲骨的独特语境。

周人为何在周原建有商先王庙，学界有多种猜测，一般认为周原地区的商先王庙是殷周臣属和联姻关系的产物。据殷墟甲骨文可知，早在武丁时代，也就是周人未迁岐地以前，就与商人有所接触，并吸收殷商先进的文化，殷周文化统一性的一面就是两者交流的结果。商王季历并非帝乙长子，其得以继位，得力于商周之间的联姻关系。对此，《史记·周本纪》记载说：

古公有长子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人，生昌，有盛瑞。古公曰：“我世当有兴者，其在昌乎？”长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。^⑤

抛开其中的神秘因素，季历得以继位乃是因为与殷商联姻的结果，这种纽带关系进而影响到周权力的继承。文王继位后，再次从殷商娶妻，表现出商对周人的笼络和周人俯首称臣的姿态。周人不仅重视与商人的联姻，还建有商先王宗庙，这对后代圣王祭祀有着直接影响。据研究：

从商初的二里冈下层早段开始，商文化几乎就已完全占据了泾河下游至西安以东的整个关中东部地区，以强大的武装力量获得了商王朝的西土。故能在此基础上进一步的扩张，向西推进，约在二里冈上层阶段形成了关中西部的京当型商文化，使商文化势力西拓至扶岐地区……大约从殷墟三期的后段已经开始，商王朝失去了对关中东部地区直接统治的权威，只有假其他方国之力进行遥控，已不能有效地保有西土，从开始的部分丧失到最终完全失去这一地区。^⑥

文王率殷之叛国以服商，反映的就是这一现实。“扬梦以说众”的背景应该是周商力量对比发生根本变化以后之事。由于当时商周之间的力量对比，双方都不具备博弈的绝对优势，从而保持了妥协与共处，凤雏甲骨就真实反映了周人谨慎的态度。但周人的谨慎和姻盟关系，尚不足以构成周人祭祀商祖的充分理由，至于周人对商王的祭祀缘由，也需要另外一种思路。

三、“今商室少卑，周实继之”

长期以来，持周原甲骨周人说者，一个最大的研究瓶颈就是周人祭祀商先王的原因，持不

① 《论语·泰伯》，杨伯峻译注：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第84页。

② 《礼记》卷34《大传》，孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，第904页；《中庸》，朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2010年，第26页。

③④ 清华大学出土文献研究与保护中心：《清华大学藏战国竹简》（一），上海：中西书局，2010年，第136、143页。

⑤ 《史记》卷4《周本纪》，第115页。

⑥ 张天恩：《关中商代文化研究》，北京：文物出版社，2004年，第168页。

同观点的学者认为周人祭祀商先王的说法明显有悖于“神不歆非类，民不祀非族”的传统。^① 尽管有些学者对周人祭祀异族作出了可能的解释，但未被学界广为接受。^②

从商末的政治格局看，周人与商曾两度联姻。周人与商人的联姻，始于季历在位时期，后又有其子文王效之。较早记载此事的文献是《诗经》和《易经》。《诗经·大雅·大明》：

挚仲任氏，自彼殷商，来嫁于周，曰嫔于京。乃及王季，维德之行。大任有身，生此文王。小心翼翼，昭事上帝。聿怀多福，厥得不回，以受方国。天监在下，有命既集。文王初载，天作之合。在洽之阳，在渭之涘。文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。造舟为梁，不显其光。有命自天，命此文王，于周于京，缡女维莘，长子维行，笃生武王，保右命尔，变伐大商。^③

就先周时期殷周两族之间的联姻行为来看，太任、太姒嫁给季历和文王为妃，是一种典型的政治婚姻。早在周人初迁岐下之时，就通过古公娶太姜成功建立了姬姜之间的联盟，并通过这一联盟，成为西方与商分庭抗礼的重要方国。季历时期的殷周关系至为微妙，一方面周人通过与商人联姻，力图改善商周关系，稳定西方；另一方面，周人的强大又使商人极其不安，商王文丁杀季历，就是商周之间矛盾加剧的反映。太任嫁季历，《诗经》言之甚明，为商代诸侯挚仲氏之女，为任姓，任姓为黄帝十二姓之一，为历史悠久之氏族，先后顺服夏商两族。尽管太任不是出自商之王族，但挚仲氏曾担任夏之车正，后又臣服于商，仍为商人所重。杨宽曾据《国语·周语》中富辰所说“昔挚、畴之国也由大任”，认为“后来就是因为大任的关系，任姓的挚国和畴国都成为周的诸侯”。^④ 殷周之间的联姻，这种上升到政治层面的通婚行为超越太任所出的血统，尽管表面看来带有商王赐婚的性质，但不能忽视这种联姻背后商周政治力量对比的变化，从而使得这种婚姻有着殷商安抚、稳定西方的意图。

太姒和太任一样，也不是出自商之王族，更不是商王帝乙之女。文王继位以后，由于商人的强势，周人继续保持臣服姿态。《易经》中的“帝乙归妹”，汉儒多解释成成汤嫁女，近人考证后认为当为商王帝乙嫁少女给文王，如高亨注《泰》卦六五爻辞“帝乙归妹以祉，元吉”曰：“《集解》又引虞翻曰：‘归，嫁也。’《归妹》卦王《注》曰：‘妹，少女之称也。’其说甚是”、“《归妹》初九云：‘归妹以娣。’六三云：‘归妹以须。’可证此爻祉字当作姪也。元吉，大吉也。帝乙归妹者，嫁少女于文王也。”^⑤ 《归妹》卦六五爻辞说“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂

① 相关论述很多，如《左传》僖公十年：“臣闻之：‘神不歆非类，民不祀非族。’”僖公三十一年：“卫成公梦康叔曰：‘相夺予享。’公命祀相。宁武子不可，曰：‘鬼神非其族类，不歆其祀。’”襄公十二年：“秋，吴子寿梦卒。临于周庙，礼也。凡诸侯之丧，异姓临于外，同姓于宗庙，同宗于族庙，同族于祢庙。是故鲁为诸姬，临于周庙；为邢、凡、蒋、茅、胙、祭，临于周公之庙。”（杨伯峻：《春秋左传注》，第334、487、996页）

② 徐锡台认为周与殷商存在既敌对又臣属的关系，臣属国祭祀宗主国的祖先是自然的，另外，周文王祭祀殷商的先王，也是一种重要的斗争策略，通过祭祀受到周人和各国诸侯普遍尊崇的殷先王，团结了商属诸侯，增强了周人实力。（参见徐锡台编著：《周原甲骨文综述》，第131页）王晖则提出王季之妻、文王之母太任是从殷商族挚仲氏娶来，后儒传注正义以为太任是夏车正挚仲氏之后为任姓不可信，“挚仲氏”盖是从挚宗族中分化出来的子氏族，并认为嫁文王的太姒是帝乙之女。周与商结成甥舅关系，文王、武王因此与商有了血缘关系，因此周王为外甥舅帝乙立宗庙，为外王父文丁立神宫，并在其中祭祀殷先王。（参见王晖：《周原甲骨属性与商周之际祭礼的变化》，《历史研究》1998年第3期）

③ 周振甫译注：《诗经译注》，北京：中华书局，2002年，第399—400页。

④ 杨宽：《西周史》，第64页。

⑤ 高亨：《周易古经今注》，北京：中华书局，1984年，第194—195页。

良”，从卦象看，六五爻是女居上体之中，是柔居尊位，故《象传》根据爻位解释说“其位在中，以贵行也”。对君夫人不如其妹之袂精美，这是周人对太姒之俭朴之德的颂扬，^① 太姒有如此德行，故说大吉。从商周的两次联姻看，虽是二者交好的反映，但出嫁女子未必是商王亲生之女，最重要的证据就是上古时代的女子称姓制度，后世王朝和少数民族首领的和亲行为亦足提供佐证。

从“男子称氏，女子称姓”这一先秦时期姓氏制度的特征看，太任、太姒并非商王室血统所出，这种排行加姓称呼女子为先秦文献的通常做法。据周代金文，常见的妇女称谓主要有四种：一是排行加姓，如单伯原父鬲铭文中单伯原父之妻仲姑，毛伯诒父簋中西周晚期毛伯诒之妻仲姚，王方鼎中提到的西周早期的仲姬，仲姬鬲中西周中期前段的仲姬，大孟姜匜中春秋妇女大孟姜，僂生盥中的大妣等；二是根据姓直接称呼某氏，如妊氏簋中西周早期妊姓妇女妊氏；三是由姓加字组成，如乎簋中西周中期乎妻姑氏，姑亘母觶中西周晚期妇女姑亘母，仲伐父鬲中仲伐父之女姬尚母，应侯簋乙中的姬原母，都是以姓加字来称呼；四是由女加姓组成，如女姬鬲中西周晚期妇女女姬等等。尽管在女性称谓上有所不同，但女子称姓是当时普遍遵守的原则。由《左传》等传世文献可以看出，春秋时期的人们亦恪守这种女子称姓的制度。从这种姓氏制度考察，太任和太姒分别是任姓和姒姓，太任出自挚国，太姒出自莘国，都是商之诸侯，尽管太任和太姒和商王没有直系血缘关系，但任姓和姒姓是商亲近诸侯，所代表的是东方的殷商与周之间的联姻。尽管商周联姻不能从血缘上打通周人祭祀商王的合理性，也无法根本消除对这种反常祭祀的疑问。但我们不排除这种联姻所带来的情感上的亲近感，对这种感性的亲近，尽管不可过分放大，商周的联姻实际上亦是商周两族暂时妥协的产物，商周之间仍维持着形式上的主从盟邦形式。

笔者倾向于认为，周人早期是生活在中原文化圈之内的，^② 不窋时失其稷官而奔戎狄之间，最迟在古公亶父迁岐以后，周人就与商人有了联系，而成为商方国联盟的一员。从商周早期关系看，周人一直臣服于商人，太任、太姒嫁于周，应是周人主动请婚的结果，这从文王亲迎于渭水的态度可见一斑。商周关系的复杂起始于季历时期，季历曾被商人封为“殷牧师”，这时的商人势力已达陕西部地区，武乙猎于河渭之间，应是在商势力范围内的一次军演活动，《史记》中记载了武乙的狂妄无道行为，“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之搏，令人无行。天神不胜，乃侮辱之。为革囊，盛血，仰而射之，命曰‘射天’。武乙猎于河渭之间，暴雷，武乙震死。”^③ 尽管太史公的记载说武乙蔑视天的权威，其后被暴雷震死，颇有受到天谴的合理意味，但这和后世周昭王南征而不返一样，给后人留下太多的想象空间。文丁上台后杀季历的行为，也表明这一时期商周之间的矛盾已公开化。文王从殷商娶妻，显然带有弥缝双方裂痕的性质。周人认为从成汤到帝乙都能谨慎地祭祀上帝鬼神，而帝辛荒于对上帝鬼神的祭祀，这构成周人伐商的口实之一。

尽管商周之间的联姻，不能成为周人祭祀商先王的因由，但季历、文王时期的联姻，毕竟

① 对《归妹》六五爻辞有不同理解，高亨认为“袂”疑借为“媿”，同声系，古通用。并据《说文》把“媿”释为眉目间之容态，“其君之袂不如其姊之袂良”这句话解释为其君鼻目间之容态不如其姊之美。（参见高亨：《周易古经今注》，第319页）张立文把此句解释为帝乙嫁少女于文王，对其君夫人的宠爱不如其妹妹的宠爱。（参见张立文：《帛书周易注译》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第213页）

② 参见李桂民：《“二重证据法”与夏周、黄帝族源问题》，《广西社会科学》2011年第6期。

③ 《史记》卷3《殷本纪》，第104页。

构成商周关系的重要筹码，联姻使周人在西方得到稳定的发展机会，并发挥了这种政治婚姻的最大效用。文王时期的“扬梦以说众”也是通过太姒之梦的形式宣传的。对殷先王的祭祀，亦是周人有意为之，《尚书》中“今商王受惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答”，^① 就是指责商纣王不重视对祖先的祭祀，这种指责并非无的放矢，周人也正是在这种情况下担当了道义仲裁者的角色。

祭祀在古代社会生活中占据非常重要的地位，《国语·鲁语》记载有夏商周三代时期的重要祭祀原则：

夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀之为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧鄣洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤，周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。

正是因为泥于“非其族也，不在祀典”这一“祭祀通则”，许多学者试图另辟蹊径，进而否定周原庙祭甲骨为周人卜辞。也有学者根据周原宫殿建筑的特点，认为是凤雏甲骨卜辞的主人是归降周人的商朝高级贵族家族，他们在周王室担任高级史官类职务，负责为周王占卜、记事等职责，同时，这一家族又保持着对自己祖先的祭祀，并保存了部分商系祭祀卜辞。^②

因此，要坐实周原庙祭甲骨为周人刻辞，问题的瓶颈在于“民不祀非族”的祭祀原则。与相信“民不祀非族”这一祭祀通则的学者不同，有学者指出商周时期存在祭祀异族的现象。徐中舒较早论述这一问题，他说：“文王在周原建立殷王宗庙，在旧史中也有此事例。”^③ 王晖在一篇论文中，也认为周原甲骨文所记祀殷先王，正好可印证先秦文献中周文王、武王奉商人祀典祭殷先王的记载，周人之所以祭祀殷先王，是因为商周甥舅关系所带来的血缘联系，他进一步说：“周文王在宗周立文丁神宫帝乙宗庙祭祀殷先王，祈求殷先王册周王之命，反映了周王祈望殷先王‘立异姓以莅祭祀’的观念。”^④ 张永山虽然主张庙祭甲骨属于帝辛卜辞，但在祭祀问题上提出另一种解释，他说：“宗法制度渐趋成熟以后，商代晚期和西周时代，不同等级贵族享有的祭祀权限大不相同，因而‘民不祀非族’观念受到重视，但天子不受这一原则的制约，他可以‘兼百王于上天而祭祀之’。”^⑤ 可以看到，赞同周原甲骨周人说的学者一般认为，不能把“民不祀非族”这一观点绝对化，过分夸大其作用，并致力于寻找历史上祭祀异族的实例来证明。^⑥

① 《尚书》卷11《牧誓》，孙星衍：《尚书今古文注疏》，第286—287页。

② 徐良高：《“殷材周用”与周原凤雏甲骨性质初识》，《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》2009年第17期。

③ 徐中舒：《西周甲骨初论》，徐亮工编：《川大史学·徐中舒卷》，第224页。

④ 王晖：《周原甲骨属性与商周之际祭礼的变化》，《历史研究》1998年第3期。

⑤ 张永山：《周原卜辞中殷王庙号与“民不祀非族”辨析》，中国文物学会等编：《商承祚教授百年诞辰纪念文集》，第297页。

⑥ 主张周原庙祭卜辞为周人刻辞的学者还有很多，如徐锡台等陕西学者。另近年杨莉也撰文认为：“不能囿于‘神不歆非类，民不祀非族’的原则，认为周卜辞祭祀商先王的内容，一定是商王对其祖先的献祭，周人是有可能进入商王宗庙祭祀并求佑于商之‘先哲王’的。”参见杨莉：《凤雏 H11 之 1、82、84、112 四版卜辞通释与周原卜辞的族属问题》，《古代文明》第5卷，北京：文物出版社，2006年。

如果说天子祭祀可以不受“民不祀非族”祭祀原则限制的话，事实上也存在着一个问题，那就是周文王并非天子。

据《国语》记载，楚昭王问用牲等次，观射父回答说：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿、大夫祀其礼，士、庶人不过其祖。”在这段材料中，有两点值得注意。一是“天子遍祀群神品物”的说法不适合周文王；二是在春秋时期很多诸侯国已经突破诸侯不得祭天的限制。尽管韦昭注说：“三辰，日、月、星。祀天地，谓二王之后；非二王之后，祭分野星、山川而已。礼，谓五祀及祖所自出。祖，王父也”，^①但在春秋时期，不仅商遗夏余的杞宋可以祭天，而且鲁国因为周公的缘故也享有天子礼仪。观射父的说法，反映了祭祀天地不再是天子的特权，诸侯独立性的增强也使得他们产生与天地交通的要求。严格说来，《国语·楚语下》中“天子遍祀群神品物”的说法，并不适用于周人，但是，《国语》中的另一记载则给我们指点了迷津。《国语·晋语八》记载，子产到晋国聘问，正值晋平公有病，祭祀上下神祇都不见效，梦见黄熊入于寝门，子产建言道：“夫鬼神之所及，非其族类，则绍其同位，是故天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不过其族。今周室少卑，晋实继之，其或者未举夏郊邪？”子产认为晋平公患病乃未举夏郊所致，建议晋平公祭祀夏郊，并认为这是三代一贯之做法。子产向晋平公的建言晋举夏郊的理由是“今周室少卑，晋实继之”，可见已经不再严格恪守周礼，这也和春秋时期礼崩乐坏的说法是一致的。周人之所以祭祀殷商先王，而不囿于“神不歆非类，民不祀非族”的限制，实乃因为“今商室少卑，周实继之”的缘故。周原庙祭甲骨反映出周人祭祀殷先王来验证天命，这种天命不仅表现于郊天为天所接受，由于商纣王荒废对祖先的祭祀，失去继续为王的资格，因而周人意欲代商，在祭祀上获得商王承认也是周人验证天命的一种重要手段。周文王时期建立的殷先王宗庙，它不仅是周人祭祀商先王之地，亦有可能成为殷人的祭祖场所，《诗经·大雅·文王》：“侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。厥作裸将，常服黼黻。王之荇臣，无念尔祖。”其中就谈到殷士人穿着殷朝礼服在周京祭祀其祖的情况。周人在周京设立殷先王宗庙的做法，还应有着“兴灭继绝”的意味，是鲁国亳社的滥觞，其意义绝非古代论者所谓的惩戒，而是有着更为深远的政治意味。

总之，周原庙祭甲骨是文王时期的卜辞，是文王为验证天命问卜而受殷先王嗣位之命的重要记载，在周文王受天命和受殷王命问题上，不能把两者割裂开来。周人缘何祭祀殷商先王，从血缘关系上无法正确求解，尽管殷周联姻是政治行为，但太任和太姒都不是出自殷周王族，况且甥舅关系并不能构成这种非常祭祀的因由。周人为代商寻找天命依据，不仅“扬梦以说众”，而且还通过卜筮和祭告上天、殷商先王来证实天命转移的合法性。周人对殷商先王的祭祀行为，是在“今商室少卑，周实继之”的社会背景下，为体现周受命合法性而采取的神道手段。

附识：承蒙两位匿名评审人提出建设性意见，谨致谢忱！

〔作者李桂民，聊城大学历史文化学院副教授。聊城 252000〕

（责任编辑：晁天义 责任编辑：李红岩）

^① 《国语·楚语下》，上海师范学院古籍整理组校点：《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第569页。

CONTENTS

Research Articles

From “Worshipping the Gods” to “Venerating Virtue”: the Changing View of Qiwu in the Shang and Zhou Dynasties

Huang Hongchun(4)

During the Shang and Zhou dynasties, the idea of 气物 (*qìwù*, literally things to do with air) was closely related to belief in divinities. In the oracle bone inscriptions, the Chinese character 勿 is the origin of the character 物 (*wù*, literally thing), or what later ages called *qìwù*. The oracle bone inscriptions show that the Yin (Shang) prayed to the gods and sought their blessing through divination, and the gods' wishes controlled their thoughts. The Zhou believed that “Heaven is virtuous”, so they took “venerating virtue and protecting the people” as their guiding thought, stressing diligence in worldly affairs. The purpose of the rulers in building the *lingtai* (灵台, ancient observatory) was to observe the clouds and air for the purpose of ascertaining good or ill omens for the conduct of political affairs. Between the Shang and the Zhou, a major change occurred in the concept of *qìwù*, as institutions and human affairs rather than the will of the gods were used to confirm the outcome of divination. In the Spring and Autumn and Warring States periods, the idea that the ruler was like the sun led to the belief that the *qìwù* around the sun was a good or evil portent. Therefore, observing the air from the *lingtai* became an important and solemn ceremony for both the ruler and his officials.

The Debate on the Oracle Bone Inscriptions at Zhouyuan and King Wen's Mandate of Heaven

Li Guimin(14)

The nature of the oracle bones unearthed at Zhouyuan and their relationship to the political changes of the later years of the Shang dynasty remains an unsettled issue among pre-Qin historians. Many factors indicate that the oracle bone inscriptions were made at the time of King Wen of Zhou. The king built an Ancestral Temple to the Yin (Shang) in the Zhouyuan area, sacrificing to the former kings and reporting to them. These acts were one of the forms the Zhou used to demonstrate that the mandate of Heaven had been transferred to them, because “the Shang were degenerate so they were succeeded by the Zhou”. To find evidence for this view, the Zhou not only “convinced the people through oneiromancy,” but also made sacrifices and reported to Heaven and the ancestral kings of the Shang dynasty through divination, shamanism and other means, in order to legitimate the notion of “the transfer of the mandate of Heaven”. The oracle bone inscriptions from Zhouyuan are important material evidence for King Wen's use

of divination to prove he had the mandate of Heaven to “replace the king of Yin”.

A New Exploration of *Guochuān* and the *Guochuān* Army in the Northwest in the Middle of the Yuan Dynasty Li Zhian(29)

All the Yuan post roads (站道, Zhàndào) that linked to the deserts, including the Muling, the Naling, and the East and West Hamili Post Roads, had sections called 川 (*chuān*). At the time, the Mongol words čül~čöl were given a Chinese equivalent 川勒 (*chuānlè*; also *chuān*), which refers mainly to a “stony desert or rocky plain.” In the fourth year of Dade, when the envoys of the Prince of Mobei and the emperor’s son-in-law came south to report on the “military situation in the northern region”, and when the army of the King of Chupai (朮伯大王) was ordered to march to Mobei, they “crossed *chuān*” or “entered *chuān*”. Here *chuān* undoubtedly means passing through the Naling Post Road in the rocky Gobi desert north of Yijinailu Road. This was the first rocky Gobi desert crossed by the northwest army and envoys, and also one of the three Naling Post Roads (the other two being Jiandu Naling Post Road in Yunnan and the Gansu Post Road) leading to the Lingbei provinces. Around the time of Emperor Renzong, the rocky Gobi desert in the East and West Hamili, which bordered the Yuan-controlled region and the Chagatai Khanate, was a route that had to be taken by the armies of both sides, as well as envoys and merchants, whether in war or peace. In the sixth month of the second year of Yanyou of Emperor Renzong’s reign, when NQm-qQli, the proposed King Bin was ordered by the Emperor to march west to attack the Chagatai Khanate, his army “entered and crossed *chuān*,” or the second rocky Gobi desert. When, in the fourth month of the fourth year of Zhida of Emperor Wuzong’s reign, the “Gansu army passed across *chuān*”, the ‘*chuān*’ is not Sichuān, but the rocky Gobi plain east and west of Hamili. The same is true of the *chuān* passed by the coffin of Korguz, the son-in-law of the Wanggu (Onghut) tribe, when it was escorted back to the east.

The Investigation of Local Government Deficits in the Yongzheng Emperor’s Reign—with a Discussion of Interest Relationships in Bureaucratic Politics Liu Fengyun(44)

Politics under the Yongzheng Emperor was well-known for its strictness and severity. Many of the political and economic reforms of the period are regarded as important measures in the Golden Age which extended from Kangxi to Qianlong. Among these measures, the investigation of fiscal deficits was the one pursued with the greatest force. Premised on assuring state interests, it was a large-scale economic investigation that targeted fiscal deficits and official