

# 史学新探

王健 主编



云龙史学丛书

▲ 凤凰出版传媒集团  
江苏人民出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

史学新探/王健主编. —南京:江苏人民出版社,2008. 10  
(云龙史学丛书)

ISBN 978 - 7 - 214 - 04860 - 8

I. 史… II. 王… III. 史学 - 研究 IV. KO

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 163789 号

- 书 名 史学新探  
主 编 王 健  
责任编辑 王保顶  
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)  
网 址 <http://www.book-wind.com>  
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)  
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>  
经 销 江苏省新华发行集团有限公司  
照 排 徐州太平洋印务有限公司  
印 刷 者 徐州太平洋印务有限公司  
开 本 880 × 1230 毫米 1/32  
印 张 14.75  
字 数 410 千字  
版 次 2008 年 11 月第 1 版 2008 年 11 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 978 - 7 - 214 - 04860 - 8  
定 价 50.00 元(共 2 册)  
(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

## 《云龙史学丛书》编辑委员会

编委会顾问 徐放鸣

编委会主任 王 健

编委会委员 (以姓氏笔画为序)

王 健 汤其领 刘磐修

吴汉全 杨绪敏 张文德

张秋生 周致元 姜 新

## 序 言

王 健

徐州师范大学前身为创建于1956年的江苏师专。1958年,学校从无锡迁来苏北,更名为徐州师范学院。1996年,更名为徐州师范大学,是我省两所师范大学之一,也是苏北地区办学历史最长、规模最大、学科最齐全的省属重点师范大学。

历史学是学校最早建立的文科专业之一。早在江苏师专成立时,就设有史地专修科。1978年招收四年制本科生,是江苏较早培养本科生的历史系之一。改革开放以来,在历届校领导的重点扶持下,经全系师生的共同努力,历史系从学科建设、教学研究到人才培养等方面取得了长足发展。秦汉史、近现代史和世界中世纪史研究,逐步成为历史系的学科特色。臧云浦先生领衔主编的《历代官制兵制科举制表解》、《中国历史大事纪年》,被很多高校用作文史专业辅助教材,产生了较大影响。臧云浦、王云度先生的秦汉史和制度史研究,余明侠先生的太平天国研究,刘希为先生的隋唐史研究,朱锡强先生的世界中世纪史研究,叶青先生的中共党史研究等,均独树一帜。1981年,历史系招收中国古代史硕士研究生,不久中国近现代史和世界史也开始招研究生,培养了一批史学人才。1998年,历史系正式获得古代史硕士学位授予权,此后,专门史和中国近现代史等学科也相继建成硕士学位点。

2002年,历史系更名为社会发展学院。2005年,成立历史文化与旅游学院。目前下设历史系、旅游管理系和文化产业系,举办历史学、旅游管理学和文化产业三个普通本科专业,建有中国古代史、中国近现代史、专门史、世界史、考古与博物馆学和马克思主义发展史等6个

硕士学位授权点；设有秦汉史研究室、汉代文化与文物研究中心、澳大利亚研究中心、亚非史研究所等研究机构。学院坚持开放办学，保持与国内外学术界的密切联系，先后承办中国秦汉史研究会、中国澳大利亚研究会、中国非洲史研究会等学术团体的年会，举办过多次海内外和海峡两岸学术论坛，扩大了学术影响。

历史学科是学院专业中实力最强的传统学科之一，师资队伍实力雄厚。现有专职教师 20 余人，其中教授 12 人，硕士生导师 14 人。多人担任全国学术团体的理事及以上职务，2 人享受国务院政府津贴；3 人入选省“跨世纪人才培养工程”与“青蓝工程”；大多数教师毕业于国内著名学府。本院史学专业一直蝉联中国大学排行榜“中国大学历史学 50 强”，2003 年被评为江苏省高校首批历史品牌专业。2006 年中国古代史被评为江苏省重点学科。2007 年被评为首批中国高校历史学一类特色专业建设点。史学三门主干学科均建成省级一类、二类优秀课程。另建成校级精品课程、优秀课程、重点课程、双语与多媒体课程 20 门。近年来，历史学科每年在研各级各类研究项目 20 余项，发表论文和出版专著 40 余篇部，获得各类社科优秀成果奖。多年来，学院为国家中等教育事业培养了大量骨干人才，有些毕业生已成长为复旦、中山、南师、苏大等名校的博导，活跃在史学前沿。目前，学院正在积极筹备申报史学硕士学位授予权一级学科，并在“十一五”期间申报博士学位授予权，进一步提升学院办学层次，早日建成教学研究型精品学院。

为了展示历史学科多年来的科研成果和学术贡献，我们特地编辑出版《云龙史学丛书》，首批付梓的是第一辑和第二辑。第一辑收录了史学各学科的研究成果；第二辑为中国古代史学科的研究成果。

徐州自古列为九州之一，是西楚故都、汉朝发祥和汉文化集粹之地，具有悠久历史传统和深厚的文化积淀。这里又是史家辈出的学术渊薮，从汉代文献学大师刘向、唐代史学理论名家刘知几到近代清史大家萧一山，在中国史学的星空中璀璨夺目。半个世纪以来，受惠于古老地域文化丰泽的浸润，几代师大历史学人薪火相传，著述不辍。

徐海地区山川毓秀、儒道兼综的地域文化背景,地接南北、吞吐东西的区位优势,使我们在当今全球化的学术格局下海纳百川,既努力汲取京派学术的厚重严谨,又广泛师承海派学术的思辨通识,并博采海外汉学的精华,致力于会通性学术的建构。

逶迤东南的云龙山,作为历史文化名城徐州的绝佳名胜,“春夏之交,草木际天;秋冬雪月,千里一色。风雨晦明之间,俯仰百变”<sup>①</sup>,堪称自然造化与历史人文的珍贵遗产,凝聚了徐海文化的气质和精华,已成为历代地方文化符号和象征。这套研究丛书以“云龙”命名,寄托了我们涵泳汉唐精神,感应时代脉搏,探索历史兴衰,寻觅中华复兴之道的文化追求;也表达了 we 尝试建构以地域为依托的历史学派,自铸治史风范、成一家之言的学术梦想。“云龙史学”的命名,将激励师大学人上下求索,不懈创获,在史学研究的征途中再攀高峰。

---

<sup>①</sup>苏轼:《放鹤亭记》,载《东坡全集》卷三六。又收入《古文观止》卷一。

## 目 录

序言 .....	(1)
从武乙射天看商代的人神关系 .....	王奇伟(1)
论商代神权政治	
——兼论商代的国家政体 .....	王奇伟(10)
事功精神:秦兴亡史的文化阐释 .....	王 健(18)
汉代佛教东传的若干问题研究 .....	王 健(31)
楚王刘英之狱探析 .....	王 健(45)
西汉大司马职官考论 .....	王 欣 安仲森(64)
汉代苏北农业探析 .....	刘磐修(73)
两汉六朝“火耕水耨”的再认识 .....	刘磐修(88)
北朝道教论略 .....	汤其领(112)
陶弘景与茅山道的诞生 .....	汤其领(122)
从墓志地名看东晋南朝陈郡谢氏之浮沉	
——南京出土6方谢氏墓志所占地名汇释 .....	朱智武(134)
初探“高墙” .....	周致元(147)
论明代空疏学风形成和嬗变的原因及影响 .....	杨绪敏(164)
论章学诚的史学变革思想及创新主张 .....	杨绪敏(176)
留学欧美人士对民国建立的特殊作用 .....	姜 新(186)
评清末民初的留学生归国考试 .....	姜 新(200)
历史地理学的名实之辨 .....	孙天胜 曹诗图(213)
近十年李大钊研究的进展及相关问题的讨论 .....	吴汉全(219)
李大钊与中国近代史研究 .....	吴汉全(244)
演说与雅典民主政治 .....	蒋 保(283)

重新解读希罗多德的《历史》	
..... 蒋保 邱文平 汪堂峰	(306)
文艺复兴时期佛罗伦萨的社会性质辨析 .....	张屏(317)
丝绸之路与中意文化交流 .....	张屏(328)
美国进步运动研究评述 .....	赵辉兵(347)
试析新中国成立前后的对美政策 .....	赵辉兵(368)
19、20 世纪之交中国思想界对法国大革命的反思	
.....	宋严萍(378)
论工业革命时期英国工厂女工的状况 .....	宋严萍(390)
澳大利亚人的亚洲观及澳亚关系 .....	张秋生(403)
澳大利亚“面向亚洲”政策的形成 .....	张秋生(423)
文化因素与惠特拉姆政府对华政策浅议 .....	陈晓林(440)
论地缘政治与澳大利亚第一支海军的建立	
.....	陈晓林(446)
奥尔托加文化素质教育思想及其启示 ...	刘礼明 李北群(454)
后记 .....	(461)



## 从武乙射天看商代的人神关系

王奇伟

在中国古代历史上,商代以敬鬼事神著称,事事秉承鬼神的意志,有关商代文献和甲骨刻辞都反映了这一情况。到商代后期以商王武乙射天为标志,社会上出现了严重的“慢于鬼神”的情况。殷人与鬼神之间究竟是怎样的关系?如何看待商代前、后期的这种变化?这不仅事关大殷人的认识水平,也牵涉到商代政治、社会生活等一系列问题。目前学术界对这一问题还存在不同的认识,尚有进一步研究的必要。

—

商代在很大程度上处于神权时代,《礼记·表记》在比较商、周两代的社会、政治情况后认为,“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”,“周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉”。敬鬼事神是商代社会的突出特征。在殷人的观念中,独立于人世之外,尚存在着一个鬼神世界,殷人之所以敬事鬼神,是因为在他们心目中鬼神远比人聪明智慧。《墨子·耕柱》载:“巫马子谓子墨子曰,鬼神孰与圣人明智?”墨子答曰:“鬼神之明智于圣人,犹聪耳明目之与聋瞽也。”如果说处在春秋、战国之际的墨子的“天志”、“明鬼”有其一定的政治目的,其所言有夸大其词之嫌的话,那么这一认识正是距墨子之世近千年前的殷人观念的反映。殷人所信仰的鬼神都有一定权能,能影响人间的事务,地上的人们要依从于鬼神的意志。《尚书·盘庚中》载盘庚言及商众:“我先后绥乃祖乃父,乃祖乃父乃断弃汝,不救乃死。……乃祖乃父乃告我高后曰:‘作丕刑于朕孙!’迪高后丕乃崇降弗祥。”反映出盘庚与庶众的祖先神灵都能降祸福于人。《汤誓》:“有夏多罪,天命殛之……予畏上帝,不敢不正。”显示出商代天神帝的观念。甲骨文中有多数的殷人卜问、祭祀鬼神的辞例,如:

王作邑，帝若（乙 1947）

帝令雨（乙 1894）

庚午卜，其雨于山（邲三 38.4）

辛未贞，禾于高祖，燎五十牛（摭续 2）

帝、高祖、山等等都是殷人尊崇的重要神灵。

在殷人的观念中，天地人神是分开的，鬼神在天上，而人在地上，不相混杂。那么人、神之间如何交通？人怎样才能明白鬼神意志、得到鬼神助呢？现在有明确证据显示，祭祀和卜筮是殷人沟通鬼神的主要媒介。

中国上古时代“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》），祭祀鬼神在当时社会生活中占有突出重要的地位，商代尤其如此。商代祭祀繁杂而隆重，几乎天天有祭祀，甚至一天之内有数次祭祀，以致到殷代晚期，称年为祀。《尔雅·释天》：“夏曰载，商曰祀，周曰年。”“祀取四时祭祀，一迄也。”<sup>①</sup>殷人大概以祭品的多寡代表他们对鬼神的虔敬程度，故他们祭祀时的慷慨大方是后世所难以企及的，他们动辄以几十、上百牲畜供祭，甚至不惜“残民以事神”，如：

辛未贞，求年于高祖，燎五十牛（摭续 2）

贞，御自唐、大甲、大丁、祖乙百羌百牢（合集 300）

不仅如此，必要时商代统治者也会用己身事鬼神。据载，成汤灭夏后，“天下大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林”，“翦其发，鄣其手，以身为牺牲”（《吕氏春秋·顺民》），以求得苍天降雨。而到周代以后，人们已认识到“神所凭依，将在德矣”（《左传·僖公五年》），虽然也祭祀鬼神，但远没有殷人那样慷慨，“六畜不相为用，小事不用大牲”（《左传·僖公十九年》），甚至“涧溪沼之毛，草繁温藻之菜，筐錡釜之器，潢汙行潦之水”，皆可“荐于鬼神”（《左传·隐公三年》）。

如果说祭祀是为讨好取悦鬼神以便得到佑助的话，那么卜筮则是殷人为探知鬼神意志以作为自己行止指导的主要措施。占卜源于原

<sup>①</sup>尚书·尧典：正义引孙炎语〔M〕。

始宗教信仰,是一种巫术行为,通过利用占具作媒介,人为制造兆象,以求获得鬼神对人们所询问问题的回答。殷人有一套完整的占卜程序和制度,据《尚书·洪范》载,经过整治后的甲骨被火灼后便会出现痕迹和裂纹,叫兆,商代兆有雨、霁、蒙、驿、克五种,这些兆便是神谕,是鬼神对所询问问题的回答。迄今安阳殷墟所发现的十五余万片甲骨刻辞,除极少数为商王室、贵族记事之用外,绝大多数是殷人占卜鬼神的结果,即卜辞。卜辞反映出殷人几乎无事不卜,上至“国之大事”的祭祀、战争,下到风雨的有无、年岁的丰歉、出入的吉凶、田渔的猎获、疾病的轻重、妇女的生育……可以说事无巨细,一切都求之于鬼神。

据《洪范》所载,殷人沟通鬼神的主要途径除占卜外,还有筮,殷人是卜筮并用的。商代的筮可能是与周人的《易》相近似的方法,其详细情况文献缺失,我们只好略而不论。

有学者认为占卜是商代统治者演示给民众看的一场彻头彻尾的骗局,殷人敬鬼事神的真正目的是“为了麻醉被统治阶级”,“可以借助鬼神的名义,更好地教民事君,让被统治者俯首帖耳听从他们摆布任其压迫剥削<sup>①</sup>(P294)”。这种观念在中国古代被表述为“观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣”<sup>②</sup>。古代无论是欧洲还是中国,在大部分时期内神权都附庸于王权,都是为政权服务的,是政权行使统治职能的补充,但具体到商代,种种迹象表明,商代的敬事鬼神基本上还不具备后世社会里神道设教的功能,殷人对鬼神的态度是虔诚信奉的,不具有虚伪欺骗的成分。如果说对外战争、迁都等这样的国家大事商王有可能通过占卜抬出鬼神,以欺骗广大民众使他们服从自己的意愿的话,那么像妇女生育、王的病疾、梦的吉凶的占卜等,又作何解呢?如:

贞,妇好娩,嘉(合集 14000)

①彭邦炯. 商史探微[M]. 重庆:重庆出版社,1988.

②周易·观卦:彖辞[M].

甲子卜贞，王疾齿，无易……(合集 13643)

贞，王梦，惟(合集 272 正)

这些有关商王室的私事，决无公之于众的必要，占卜结果商民众也无从知道，倘若商王不信鬼神，有必要这样事事卜于甲骨吗？况且卜用龟骨的大宗来自方国诸侯的进贡，有些甚至来自数千里的远方。尽管占卜的过程由统治者决定，但占卜的结果却不能由商王控制，或使结果向有利于自己的方向发展。相反，“不违卜筮”(《礼记·表记》)是古人的一贯传统，倘若卜筮结果违背自己的意愿，即便商王急切想做某事，恐怕也只能放弃这种意愿。这在《洪范》中得到了反映：

汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜、筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。……  
汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟、筮共违之，用静吉，用作凶。

照《洪范》说，在商代政治事务中，商王若有疑虑而无所适从，要考虑五个方面的因素，即王自己、卿士、庶民、龟和筮。五者中前三者属人的因素，后二者代表鬼神。五种因素均表赞同，叫“大同”，是再好不过的事；只要卜、筮赞同，即使前三者有赞同有反对，仍算“吉”；不管前三者赞同与否，只要卜、筮有一方反对，就“作内吉”、“作外凶”；要是“龟、筮共违之”，那么其结果只能是“用静吉，用作凶”，殷人只能放弃做此事。究其实质，表明商代事务的决策权最终掌握在龟、筮所显示的主宰者——鬼神手里，鬼神的意志要远高于人的意志，这才是殷人敬事鬼神的真正原因。

商代鬼神信仰的具体内容也可反映出这种特点。商代虽已进入文明时代，但其离史前社会未远，还处在早期国家时期。商代社会中存在的浓厚的鬼神观念很大程度上是史前社会万物有灵观念的延续，殷人的信仰与原始宗教相比并没有发生质的变化，仍以产生于史前时代的自然神灵和祖先神灵为主要信仰对象。卜辞中绝大多数是殷人

祭祀、卜问于这些神灵的辞例,如:

乙巳卜,王宾日——弗宾日(佚 872)

燎于云(珠 451)

祈雨于岳(合集 12855)

祈雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、  
祖辛、祖丁十示(合集 32385)

如果说殷人信仰较史前时代发生一定变化的话,那便是天神“帝”的出现。卜辞中有不少帝令雨令风、降祸受的辞例,如:

壬申卜古贞,帝令雨(合集 14129 正)

庚戌卜,贞,帝其降甘吴(合集 10168)

贞,王作邑,帝若(合集 14203)

贞,勿伐工口,帝不我其受(合集 6272)

翌癸卯帝不令风,夕雾(合集 672 正)

帝的出现是殷代宗教信仰中的新生事物。有学者认为帝是殷代的至上神<sup>①</sup>。其实仔细推敲甲骨刻辞,我们发现帝的令雨或降福与地上的殷人没有什么关系,帝不因商王不祭祀它而不降雨,也不因商王有求于它而福于王,帝的令雨或降祸完全是它的主动行为,帝还明显缺少其他神灵所起码具备的义理性。对殷人来说,帝是一个不可捉摸的、自然属性很强的神灵,殷人对帝基本上是敬而远之的,这也是甲骨文中殷人对帝的祭祀较其他神灵少得多的原因。而周代周王称“天子”,与其至上神“天”有了最密切的血缘关系。看来殷代的帝与周代的具有完全意义上的人格神、至上神“天”相比,还有一段不小的距离。不能因帝的出现就认为商代宗教信仰较史前时代有本质的不同。

在客观分析商代鬼神信仰的基础上,陈梦家先生认为“殷代的宗教,还是相当原始的”<sup>②(P561)</sup>。应当说,此论是客观的。我们不要过高地估计殷代社会的认识水平。商代创造了较高的文明,但这种文明是

①胡厚宣. 殷卜辞中的上帝和王帝[J]. 历史研究, 1959, (9-10).

②陈梦家. 殷墟卜辞综述[M]. 北京: 中华书局, 1988

建立在敬事鬼神的基础上的,被有些学者称之为“萨满式的文明”<sup>①(P4)</sup>,原因即在此。其实不只在商代,就是其后的两周乃至春秋时期,依然是鬼神观念笼罩着当时社会,人们对鬼神仍是很少怀疑甚至深信不疑的,这在《尚书·周书》和《左传》中都得到了充分反映。

总之,在商代的大部分时期内殷人是相信冥冥之中有鬼神存在的,对其祭祀非常虔诚,所谓的“神道设教”在殷人观念中是不存在的,也是过高估计了殷人的认识水平的,可以说殷人是“蔽于鬼而不知人”的。

## 二

《礼记·表记》所言的殷人敬事鬼神,说的只是大概,是从总体上言殷人是敬鬼事神的。种种迹象显示,到商代晚期殷人对鬼神的崇拜曾产生过动摇,发生过相当大的变化。这一转变始于武乙时期。

武乙是商代后期的商王,康丁之子,他在历史上以慢于鬼神和好事田猎而著称。《史记·殷本纪》:“帝武乙无道,为偶人,谓之天神,与之博,令人为行,天神不胜,乃辱之,为革囊盛血,仰而射之,命曰射天。”武乙好田猎,并且最后死于田猎过程中。《殷本纪》:“武乙猎于河渭之间,暴雷,武乙震死。”在当时人们的观念中,武乙之死与其射天之举有关。《史记·封禅书》:“帝武乙慢神而震死”;司马贞《索隐》:“武乙射天,后猎于河渭而震死也”;《汉书·郊祀志》:“帝乙慢神而震死”,颜师古注:“帝乙,武乙也,为韦囊盛血而射之,号曰射天,后遇雷震而死。”

武乙的射天之举,甲骨刻辞中尚不能找到直接佐证,卜辞中没有象征天神意义的“天”一词,但有“矢帝”(《合集》18476),像用箭射向帝,丁山先生认为即射天的证据<sup>②(P153)</sup>,不知是否可信。但依太史公的

①张光直,考古学专题六讲[M].北京:文物出版社,1986.

②丁山,商周史料考证[M].北京:中华书局,1988.

谨严,武乙若未做有损于鬼神的事,司马迁是不会将此事加在他头上的。

对武乙的射天,司马迁认为其“无道”,他最后的田猎之死是得罪鬼神的必然下场。这种观点一直为后世所继承,就连他的田猎也被认为是“惟逸乐之从”<sup>①</sup>(P127),其实商代的田猎与后世为逸乐而行的盘游有很大区别,而是与当时军事、生产、祭祀等有密切关系的活动,已有学者指出<sup>②</sup>有关文献提供了武乙的另一方面情况:《今本竹书纪年》载他曾“自殷迁于河北”,又“自河北迁于沫”,又“命周公父,赐以岐邑”。《吉本竹书纪年》也记有武乙时“周公季历来朝,王(指商王武乙)赐地三十里,玉十,马八匹”(《太平御览》卷八三)。看来他是商代晚期一位颇有作为的商王。

我们认为,武乙的慢于鬼神,不应片面理解为无道之举,而是商代后期社会进步、殷人认识水平提高后,商王因不甘沦为鬼神奴役而采取的打击社会上的鬼神观念和神权势力的明智之举,应是商代由神权政治向王权政治转变的显示。这种举动是社会进步的现象。但武乙射天还只是社会上人性觉醒的开始,当时社会上的鬼神观念和神权势力还相当浓厚,以致于被指责为无道,《殷本纪》中诸商王只有武乙的死见于记载,自然被认为是其慢于鬼神的报应,当时社会上对武乙射天是不理解,甚至是敌视的,这也反映出当时社会上鬼神观念还占主导地位。

武乙以后商王轻视鬼神、打击神权势力的活动并没有停止,而是愈演愈烈,最后到帝辛时,史载他“昏弃厥肆把弗答”(《尚书·牧誓》),“弗事上帝鬼神,遗厥先宗庙弗祀”(《尚书·泰誓》)。受其影响,殷民对神灵也大不敬,“乃攘窃神祇之牺牲”(《尚书·微子》),“陋淫神祇之祀”(《史记·宋微子世家》),殷代末期似乎天下大乱,前期极受崇拜的鬼神,此时已威风扫地。

①郭沫若. 殷契粹编·考释[M].

②姚孝遂. 甲骨刻辞狩猎考[A]. 古文学研究(六辑)[C].

甲骨卜辞中也反映出了这种信息,殷墟五期王宾卜辞是贞问王要不要亲自去参加祭祀的,这反证出商代末期殷王已不经常参加祭祀活动了。“帝”一词本为天神的尊号,到帝乙、帝辛时期商王已将此号加到了自己身上,帝乙、帝辛直接称帝号,这是异于其他商王的。清代梁玉绳否认殷后期商王称帝号,认为“帝乙乃其名,不得错认为号”<sup>①</sup>(P68),这是不确的,殷墟甲骨卜辞中有确凿的商王称帝号的证据,如:

乙丑卜,贞,王其有又于文武帝,其以羌五人正,王受有  
(合集 35356)

丙戌卜,贞,翌日丁亥王其有又于文武帝,正,王受有(合集 36168)

陕西周原西周卜辞中亦有“文武帝乙”的辞例:

癸子,彝文武帝乙宗,贞,王其邛祭成唐(H11: 1)

安阳曾出土有帝辛四年所作之弋卩其卣,铭文中亦有“文武帝乙”词。

殷代晚期的慢于鬼神,这在中国古代历史上是一种进步现象,是社会发 展、人类认识水平提高后的必然结果。但这同时也反映出商代政治上的幼稚,神权与王权在作为国家机器时作用是相同的,且神权具有更大的迷惑性和欺骗性,而殷王在加强王权的同时,却完全抛弃了神权。殷王没有认识到,缺少了神权麻痹和迷惑民众的神秘光环,必然引起王权的衰落。到商王帝辛后期,由于内政外交的危机,更由于殷王慢于鬼神而导致的消极后果,作为大邑商的殷王国便迅速灭亡了。而代殷而立的周人,则吸取了殷人亡国的教训,他们“一面在怀疑天,一面又在仿效着殷人(注:应指前期殷人)极端地尊崇天”<sup>1</sup>(P334),从而确立了敬天保民的思想,并进一步形式化,奠定了阶级社会中神道设教的基础。这是周人顺应历史潮流的结果。

总之,通过对商代前、后期人神关系变化的考察可知,殷人由前期的敬事鬼神到后期的慢于鬼神,是人类思想观念和认识水平的提高,

①梁玉绳. 史记志疑[M]. 北京:中华书局,1983.



应对其客观地加以分析判断。把商代前期殷人的敬事鬼神看成是神道设教。愚弄民众,认为后期殷王的慢于鬼神是昏庸无道,都是不符合商代实际的。

(原载《郑州大学学报》2001年第5期)