



义随世变：汉代《尚书》学“上祭于毕”歧说诠解*

王允亮

摘要：汉代《尚书》学对武王“上祭于毕”一语，存在于毕地祭文王墓和上祭于毕星两种歧解。这两种解释纷争不已，迄今仍无定论。考察先秦墓祭发展的情况可知，春秋以前尚无墓祭习俗；而祭毕星之举亦不见诸他书。此两说于此处均难以成立。商周之际，“毕”有两处，一为渭北的王季旧都，一为渭南的文王葬处。武王上祭于毕，为于王季旧都祭祀先公及自然诸神。于毕地祭文王墓和以毕为天网而祭之说，均与武王祭毕之原意不符，属于后世发展起来的歧说。前者反映了战国以来墓祭流行于汉代社会的现实，后者则折射出两汉之际谶纬之学大盛的时代背景。这两种解释的出现体现了社会文化对经典诠释的深刻影响。

关键词：《尚书》学；上祭于毕；墓祭礼仪；毕星；谶纬

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)04-0090-11

《史记·周本纪》载：“九年，武王上祭于毕。东观兵，至于盟津。为文王木主，载以车，中军。武王自称太子发，言奉文王以伐，不敢自专。”^{[1]120}对于“上祭于毕”，裴驷《集解》云：“马融曰：毕，文王墓地名也。”司马贞《索隐》则云：“按：文云‘上祭于毕’，则毕，天星之名。毕星主兵，故师出而祭毕星也。”^{[1]120}司马贞以毕为毕星的说法汉代已经出现，《后汉书·苏竟传》载：“毕为天网，主网罗无道之君，故武王将伐纣，上祭于毕，求助天也。”^{[2]1045}这两种说法可谓大相径庭，也各有支持者。主张司马贞之说的如宋张昞，其《云谷杂记》载：“《史记·周纪》武王上祭于毕，马融云毕，文王墓地名也。司马贞《索隐》曰按上文毕字当作毕星。予按《后汉·苏竟传》：毕为天网，主网罗无道之君，故武王将伐纣，上祭于毕，以求天助也。据此则毕为毕星甚晓，然马融墓地之说非矣，惜乎《索隐》不能引此为证。”^[3]主张马融之说的如明代陈霆，其《两山墨谈》载：

“《史记》武王九年上祭于毕，东观兵于孟津。本谓祭告文王，乃统师伐纣也。一说上祭于毕，祭毕星也。毕宿主下方兵伐之事，祭于毕，祈天佑也。虽若有谓，然观《竹书纪年》曰纣六祀，周文王初禴于毕。夫禴乃宗庙之祭。按毕有周先公之庙，文王之葬在焉，则祭毕之为祀先审矣。”^①对“上祭于毕”的释义，形成各执一说的两个阵营，聚讼不已，至今未有定论^②。

《周本纪》所载内容亦见于《尚书大传》：“惟四月，太子发上祭于毕，至于盟津之上。”^{[4]711}此内容据云出自今文《尚书·泰誓》篇。《泰誓》是否存在于伏生所传之二十九篇《尚书》之中，也是《尚书》流传中的大问题，正反双方各有理据，都难以说服对方^③。对此问题，以《四库全书总目》卷十二《尚书大传》及补遗下所言最为近理：

惟所传二十八篇无《泰誓》而此有《泰誓传》，又《九共》《帝告》《归禾》《揄诰》皆逸《书》而此书亦皆有传，盖伏生毕世业《书》，

收稿日期：2025-09-16

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“汉代政典制度与文学生态研究”（24BZW033）。

作者简介：王允亮，男，郑州大学文学院教授、博士生导师（河南郑州 450001），中原文化资源与发展研究中心研究员，主要从事汉魏六朝文学研究。

不容二十八篇之外全不记忆，特举其完篇者传于世，其零章断句则偶然附记于传中，亦事理所有，固不足以为异矣。^[5]

据此及《尚书大传》《史记》所载内容来看，武王“上祭于毕”之事在汉代流传甚广。伏生之时即使无完篇《泰誓》，此节内容亦当出自其口，且以《尚书》学的面目为时人所接受，成为汉代经学知识构成之一部分。这值得引起我们的注意，下文即就此问题展开探讨。

一、汉代“上祭于毕”相关解释

对汉人“上祭于毕”的不同解释，后人最先注意到其阐释者背景的不同，洪颐煊《读书丛录》卷二十二《泰誓》云：

是时月入于毕，毕为天网，主网罗无道之君。故武王将伐纣，上祭于毕，求助天也。颐煊案：《史记·周本纪》九年，武王上祭于毕，东观兵至于盟津。《集解》马融曰：“毕，文王墓地名也。”此以毕为星名，当是《泰誓》今文家说。^[6]

陈乔枏《今文尚书经说考》卷十《周书一》亦云：

案苏竟本传，言平帝世竟以明《易》为博士，讲《书》祭酒。善图纬，能通百家之言。章怀注云：王莽置六经祭酒，秩上卿。每经一人，竟为讲《尚书》祭酒。是竟通今文《尚书》，此所引正说此经之事。《周本纪》《集解》引马融云：“毕，文王墓地名。”马用古文家说，故与今文家解异。^[7]

二人均以毕为墓地是古文家说，毕为毕星为今文家说。这种说法严格来说是有问题的。以毕为文王墓地的说法由来已久，《孟子·离娄下》言：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。”^④刘向《谏昌陵疏》载：“殷汤无葬处。文、武、周公葬于毕，秦穆公葬于雍橐泉宫祈年馆下，樗里子葬于武库，皆无丘垄之处。”^[8]¹⁹⁵²又扬雄《法言·君子》云：“或问：‘人言仙者，有诸乎？’‘吁！吾闻虞羲、神农歿，黄帝、尧、舜殂落而死。文王，毕；孔子，鲁城之北。独子爱其死乎？非人之所及也。仙亦无益子之汇矣！’”^[9]⁵¹⁷汪荣宝《法言义疏》于此下注云：

子云说经，俱用今文。此云“文王，毕”，即本今文《太誓》，明以毕为文王墓地。邠卿亦用今文，其说与《法言》同。则季长此义之非古文家说可知。苏竟天网之解，疑出大、小夏侯氏，夏侯氏长于灾异之学，故好以天文为说。子云于《书》用欧阳，下篇“螭虎桓桓”可证。则以毕为文王墓，乃欧阳《书》说。^[9]⁵¹⁹

汪氏所云“螭虎桓桓”出自《法言·孝至》：“麟之仪仪，凤之师师，其至矣乎！螭虎桓桓，鹰隼戢戢，未至也。”^[9]⁵⁵⁰汪氏《义疏》于此下云：

“螭虎桓桓”者，《音义》：“螭，丑知切。”按：此用今文《书·牧誓》语也。伪孔本作“尚桓桓，如虎、如貔，如熊、如黑”。《周本纪》作“如虎、如黑，如豺、如离”。《集解》引徐广云：“此训与螭同。”字亦作“螭”。班孟坚《西都赋》李注引欧阳《书》说云：“螭，猛兽也。”《说文》作“离”，云：“山神兽也。”引欧阳乔说：“离，猛兽也。”段氏《撰异》云：“欧阳《尚书》，唐初已不存，李盖于各家注记得之，与《说文》引欧阳乔说正合，正《牧誓》说也。‘离’正字，离、螭皆假借字。”……按：离者，古文；螭者，今文。许引欧阳说作“离”者，以欧阳书之“螭”即古文书之“离”也。此作“螭虎桓桓”，正与《选》注引欧阳书说合，此子云用欧阳《尚书》之明证也。^[9]⁵⁵⁰⁻⁵⁵¹

可见以毕为文王墓地之说相沿已久，尤其是扬雄的说法，更可证明此说亦为今文《尚书》学者所秉持。据汪氏之论，以毕为墓地亦为欧阳《尚书》之说，非古文家独有。详《古文尚书》说经，其源实出于今文家，《汉书·儒林传》中这样记载《古文尚书》的传授：

安国为谏大夫，授都尉朝，而司马迁亦从安国问故。迁书载《尧典》《禹贡》《洪范》《微子》《金縢》诸篇，多古文说。都尉朝授胶东庸生。庸生授清河胡常少子，以明《穀梁春秋》为博士、部刺史，又传《左氏》。常授颍徐敖。敖为右扶风掾，又传《毛诗》，授王璜、平陵涂恽子真。子真授河南桑钦君长。王莽时，诸学皆立。刘歆为国师，璜、恽等皆贵显。^[8]³⁶⁰⁷

由此可知《古文尚书》传授的源头为孔安国，而

据《史记·儒林列传》:

自此之后,鲁周霸、孔安国,洛阳贾嘉,颇能言《尚书》事。孔氏有《古文尚书》,而安国以今文读之,因以起其家,逸《书》得十余篇,盖《尚书》滋多于是矣。^{[1]3125}

据此可知,孔安国用今文《尚书》的知识来解释《古文尚书》,为其建立可以传授的师说,由此开始一直传授到王莽时期。又《后汉书·贾逵传》载:“父徽,从刘歆受《左氏春秋》,兼习《国语》《周官》,又受《古文尚书》于涂恽,学《毛诗》于谢曼卿,作《左氏条例》二十一篇。逵悉传父业,弱冠能诵《左氏传》及《五经》本文,以《大夏侯尚书》教授,虽为古学,兼通五家《穀梁》之说。”^{[2]1234-1235}又《后汉书·儒林传》载:“扶风杜林传《古文尚书》,林同郡贾逵为之作训,马融作传,郑玄注解,由是《古文尚书》遂显于世。”^{[2]2566}可见在《古文尚书》的传授过程中,孔安国有创始之功。其后代代相传,直至贾逵以《大夏侯尚书》教授,又综合了孔氏古文和所谓杜林一系的《古文尚书》为其训解,最后由马融作传,郑玄注释,使《古文尚书》大显于世^⑤。故所谓毕为文王墓地,当为今文《尚书》相沿已久之说,后为《古文尚书》学者所吸收,在这一点上今文和古文并无不同,以马融所言为古文说并不准确。

否定毕为文王墓地,以毕为毕星或告天之对象的说法,自苏竟提出后,也不乏支持者。如魏源《书古微》卷六《汤诰补亡》云:

盖王者出师,必先祭告于天,而后誓众。如《太誓》武王上祭于毕,然后誓师。又《司马法》曰:“将用师,乃告于皇天上帝、日月星辰,以祷于后土、四海。神祇、山川、冢社,乃造于先王,然后冢宰征师于诸侯曰:某国为不道,征之,以某年某月,师至某国。”是伐国必告天之明证。^[10]

又如马瑞辰《毛诗传笺通释》卷二十四云:

古者燔柴以祭天神。《说文》:“禋,以事类祭天神。”《周官·小宗伯》郑《注》:“类者,依其正礼而为之。”则类祭上帝,依乎郊祀,是亦用燔柴也。《王制》:“天子将出征,类乎上帝。”此诗二章“奉璋”是发兵之事,三章“六师”是伐崇之事,则首章“薪之樛之”盖将出征类乎上帝之事。或以文王未尝郊

天,而《周官》“以樛燎祀司中、司命、风师、雨师”,雨师,毕也。星占毕主边兵,故出师必祀焉,武王伐纣,上祭于毕,则此诗薪樛盖文王上祭于毕之礼。^[11]

再如赵翼《陔余丛考》卷三十二《墓祭》云:

《史记》武王上祭于毕,马融以毕为文王墓地名。其后,武王、周公亦皆葬此。然司马贞、林有望以为祭毕星而非祭墓。又按:《竹书纪年》纣六祀文王初禴于毕。则文王已祭毕,非墓祭可知也。^{[12]676}

以上三说均不以毕为文王墓地,更倾向于毕为天神或毕星。那么以毕为文王墓地或毕星是否符合武王上祭于毕的原意呢?接下来就此问题作一探讨。

二、古不墓祭相关问题

以毕为文王墓地,便涉及古代有无墓祭的问题,这也是一个长期争论不休的问题。最先提出古不墓祭的是汉代蔡邕,其在《独断》卷下中云:

古不墓祭,至秦始皇出寝起之于墓侧,汉因而不改,故今陵上称寝殿,有起居衣冠,象生之备,皆古寝之意也。^⑥

又《后汉纪》卷二十三载:

五年春正月,车驾上原陵,诸侯王、公王、及外戚家妇女、郡国计吏、匈奴单于、西域三十六国侍子皆会焉,如会殿之仪礼。乐阕,百官受赐爵,计吏以次向殿前,上先帝御座,具言俗善恶民所疾苦。司徒掾蔡邕慨然叹曰:“闻古不墓祭,而上陵之礼如此其备也。察其本意,乃知孝明皇帝至孝惻隐,不易夺也。”^[13]

其实在蔡邕之前,王充也表达过类似的意思,《论衡·四讳》论被刑为徒不上丘墓云:“愧负刑辱,深自刻责,故不升墓祀于先。古礼庙祭,今俗墓祀,故不升墓,惭负先人,一义也。”^⑦其中提到古礼庙祭,今俗墓祀,显然也是认可古不墓祭的观点。古不墓祭的思想在汉魏时期较为普遍,《宋书·礼志三》记载:“及魏武帝葬高陵,有司依汉,立陵上祭殿。至文帝黄初三年,乃诏曰:‘先帝躬履节俭,遗诏省约。子以述父为孝,

臣以系事为忠。古不墓祭,皆设于庙。高陵上殿屋皆毁坏,车马还厩,衣服藏府,以从先帝俭德之志。’”^[14]可见曹丕也主张古不墓祭,并据此对高陵的寝殿进行改革。此后主张古不墓祭最有力者当数顾炎武,《日知录》卷十五云:

古人于墓之礼,但有奔丧、去国二事。《记》曰:“奔丧者,不及殓,先之墓,北面坐哭尽哀。主人之待之也,即位于墓左,妇人墓右,成踊尽哀。”又曰:“若除丧而后归,则之墓哭,成踊。束括发,袒经,拜宾成踊,送宾反位,又哭尽哀,遂除于家,不哭。”又曰:“奔兄弟之丧,先之墓而后之家,为位而哭。所知之丧则哭于宫,而后之墓。”又曰:“去国则哭于墓而后行,反其国不哭,展墓而入。”鲁昭公之孙于齐也,与臧孙如墓谋遂行。吴延州来季子之于王僚也,复命哭墓。是则古人之至于墓,皆有哭泣哀伤之事。而祭者,吉礼也,无舍庙而之墓者也。^[15]

当然,同样也有学者否定古不墓祭的说法,其中较为突出的代表为清代阎若璩,他在《四书释地》“墠间之祭”条下曰:

余每读东郭墠间之祭者,赵注:墠间,郭外冢间也,以为此古墓祭之切证。不知何缘至东汉建宁五年,蔡邕从车驾上陵,谓同坐者曰闻古不墓祭。魏文帝黄初三年诏曰古不墓祭,自作终制曰礼不墓祭。此言既兴,下到今,纷纷撰述,皆以墓祭为非古。虽高明如顾炎武宁人,亦惑于其说。余谓《孟子》且勿论,请博征之,成阳灵台碑,庆都仙殿,盖葬于兹,名曰灵台,上立黄屋,尧所奉祠,非墓祭之见于集乎?《韩诗外传》曾子曰椎牛而祭墓,不如鸡豚逮亲存,非墓祭之见于子乎?《周本纪》武王上祭于毕,毕,文王墓地也,非墓祭之见于史乎?《周礼》冢人,凡祭墓为尸,非墓祭之见于经乎?朱子曰墓祭《周礼》上已自有了指此。更有可言者,孟子之前,孔子卒葬鲁城北泗上,鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢,岂有非礼之祭,而敢辄上圣人之冢者哉?^[16]

阎氏从经史子集中博引相关材料,以证明古代早已有墓祭之礼,蔡邕所言违背史实,不足据信。然清代周炳中继有《东郭墠间之祭者》一

文,对阎氏所提出的论据进行针对性的驳斥:

赵注墠间,郭外冢间也。阎潜丘以为此古墓祭之切证,又博举《周礼》冢人,《史记·周本纪》《孔子世家》及《韩诗外传》《成阳灵台碑》以为证,其引据可谓详且核矣。自愚论之,则有不然者。《周礼》冢人凡祭墓为尸,郑注,祭墓为尸,或祷祈焉,曰祷祈则非常礼矣,而又曰或者,亦以古不祭墓,故疑其辞也。愚则谓祭墓未必是祭祖考,后儒以为祭土神者得之……《周本纪》言武王上祭于毕,马融谓毕是文王墓地,此阎氏所据者。而小司马《索隐》云毕星主兵,故师出而祭毕,则已不用季长之说矣。《孔子世家》言鲁世世相传以岁时奉祀孔子冢,而诸儒亦讲礼乡饮,大射于孔子冢。顾亭林尝辨之曰:“孔子教于洙泗之间,所葬之冢在讲堂之后。孔子既没,弟子即讲堂而祭之,且行饮射之礼。太史公不达,以为祭于冢也。”此说最是……至《孟子》此文,何义门尝见宋元刊本,以卒之东郭墠间为句,之祭者乞其余为句。朱子所定句读如是。“之祭者”三字本不与“墠间”连属,则亦未必定是祭墓。而《灵台碑》《韩诗外传》之出自汉人所为者,抑又未可尽信也。^⑧

今人杨宽于阎氏之论亦有驳论,其思路大抵与周氏相同,认为《成阳灵台碑》出自后人传说,不能证明尧时已有墓祭;《韩诗外传》所言乃系寓言,非实有其事;《周礼》冢人所祭乃地神,非墓主其人^{[17]104-105}。杨宽除了从典籍中找材料之外,还根据考古遗迹逐渐论证了古代丘墓的变化,认为古代墓葬不封不树,中原地区坟丘墓的出现是在春秋晚期,至战国时期开始普遍流行^{[17]7-8}。至于帝王陵侧起寝、陵旁立庙的制度,则大致起于战国中期,至东汉时陵寝制度开始确立^{[17]15-42}。

结合文献记载和考古遗迹传达的信息,墓祭之产生应以清人赵翼之说最为妥当:

按《周礼·小宗伯》虽有成葬而墓祭之文,乃葬日,孝子先归虞祭,而使有司在墓一祭地神,实非祭先祖。《冢人》所云凡祭墓为尸,《檀弓》所云有司设奠于墓左亦然……《史记》武王上祭于毕,马融以毕为

文王墓地名,其后武王、周公亦皆葬此,然司马贞、林有望以为祭毕星而非祭墓。又按《竹书纪年》:“纣六祀,文王初禴于毕”,则文王已祭毕,非祭墓可知也……盖三代以上本无墓祭,故辛有见被发祭野者以为异……《孟子》东郭墙间之祭,虽属设词,然其时必已有此俗。《史记》孔子没,鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢。是春秋、战国已开其端。^{[12]676}

赵翼认为墓祭之风起于战国中期,此说与丘墓制度发展的轨迹大致吻合。随着丘墓制度的变化,与之相应的墓祭礼俗也逐渐出现,并在后世日趋普及,而古不墓祭的规定也渐渐无人注意了。

除了古不墓祭的礼俗之外,《史记》中的另外一段记载也表明,至少司马迁不认为武王上祭于毕是祭文王墓,《史记·伯夷列传》载:

于是伯夷、叔齐闻西伯昌善养老,盍往归焉。及至,西伯卒,武王载木主,号为文王,东伐纣。伯夷、叔齐叩马而谏曰:“父死不葬,爰及干戈,可谓孝乎?以臣弑君,可谓仁乎?”^{[1]2123}

据《史记》此处所言,武王伐纣时文王尚未得安葬,毕地怎么可能会有他的墓地呢^⑨?那么,是不是上祭于毕就是指祭毕星呢^⑩?这个问题其实还有探讨的余地。

三、禴祭与“上祭于毕”

既然古不墓祭,上祭于毕不可能是祭文王墓,余下的只有祭毕星一种解释,而后世似乎也能找到相似的例子,《汉书·高帝纪》载:

高祖数让。众莫肯为,高祖乃立为沛公。祠黄帝,祭蚩尤于沛廷,而衅鼓旗。帜皆赤,由所杀蛇白帝子,杀者赤帝子故也。^{[8]10}

对于为何祭蚩尤,《汉书》注云:

应劭曰:“黄帝战于阪泉,以定天下。蚩尤亦古天子,好五兵,故祠祭之,求福祥也。”臣瓚曰:“《孔子三朝记》云:蚩尤,庶人之贪者,非天子也。管仲曰‘割庐山发而出水,金从之出,蚩尤受之以作剑戟’也。”^{[8]11}

应劭和臣瓚认为蚩尤是作为制作兵器的古人而

享祭祀,但宋代吴仁杰对此解释提出了不同的看法:

劭、瓚之说皆非也。所祭盖天星蚩尤之旗。案《天文志》,蚩尤之旗类彗而曲,象旗,见则王者征伐四方,时方事征伐,故祠之耳。《封禅书》祠八神曰天主、地主、阴主、阳主、日主、月主、四时主,而兵主居其一焉,兵主所祠则蚩尤之星也。武王伐商,上祭于毕,毕星主兵,故师出而祭之,事颇类此。^[18]

吴氏认为刘邦所祭祀的蚩尤,实为天星蚩尤之旗,因为它具有兵主的象征意义,所以刘邦祭祀它以求佑助。吴氏同时还提到了武王伐纣上祭于毕,将其与刘邦起兵祭蚩尤进行类比,认为二者性质相同。这一解释似乎比较符合武王上祭于毕的初心,但其问题也很明显。蚩尤作为兵主象征及蚩尤旗作为战争相关天象的认识,在秦汉时期广为流传,故而其时祭祀蚩尤的行为屡见不鲜,《史记·封禅书》记载秦始皇时代“东游海上,行礼祠名山大川及八神”^{[1]1367},“八神”中,位列第三的就是蚩尤,《汉书·郊祀志下》载汉宣帝时曾设立蚩尤祠,祠蚩尤于寿良^{[8]1250}。而“毕为天网,主网罗无道之君”之说,除苏竟外却再无人言,《史记·天官书》亦仅言:“毕曰罕车,为边兵,主弋猎。”^{[1]1305}《汉书·天文志》所言同乎《史记》。即使如《史记》《汉书》中所言毕星“为边兵,主弋猎”之观念,武王时期亦未必有。且如若历史上真有祭毕星习俗的话,也不大可能仅有武王这一次,但典籍于此外却再无相关记载。又《尚书大传》载:“惟四月,太子发上祭于毕,至于盟津之上。”^{[4]711}商周之际所用历法为殷历,这种历法以十二月为岁首,通行于春秋之前,《诗经·豳风·七月》《大戴礼记·夏小正》《礼记·月令》与《淮南子·时则训》用的都是这种历法^[19]。然《礼记·月令》载:“孟夏之月,日在毕,昏翼中,旦婺女中。”^{[20]439}孟夏即四月,此时毕宿仅在白天出现,且处于正午太阳所在之处,夜间则无法看到它^⑪。武王于四月起兵,难以想象他会在毕星隐没之时祭祀它。因此,祭毕星之说能否成立同样令人怀疑。

其实,祭毕的行为在文王时就已经出现。《竹书纪年》载:“六年,西伯初禴于毕。”^{[21]3871}徐

文靖《竹书统笺》卷十二云:

《天保》云禴祠烝尝。孔疏曰:自殷以上则禴禘尝烝,《王制》文也。至周公则去夏禘之名,以春禴当之,更名春日祠。故《禘祫》云宗庙之祭春日禴,周公制礼乃改夏为禴。今据《竹书》,文王初禴于毕。《易》未济九五“东邻杀牛,不如西邻之禴祭”,《本义》曰当文王与纣之事,则改夏祭为禴者,自文王始矣。杜佑《通典》曰:毕,王季初都之,后毕公封焉。《汲冢古文》曰:毕西于丰三十里。又按《史记》曰:武王即位,九年,上祭于毕,东观兵于孟津。亦即是毕也。^[22]

陈逢衡《竹书纪年集证》卷二十一引郑环语曰:“按王季都于毕当有庙,故禴于毕。”又云:“毕即毕原,王季历葬焉。初禴于毕,谓墓祭也。孙之驥云:毕,天星之名。误。”^[23]这段材料又带来新的问题,一是禴祭的性质问题,二是毕地是王季都城还是文王墓地的的问题。

(一) 禴祭的性质问题

据典籍所载,禴祭一般用于宗庙祭祀,《周礼·春官》云:“以禴夏享先王。”^[23]《尔雅·释天》云:“春祭曰祠,夏祭曰禴,秋祭曰尝,冬祭曰烝。”^[24]那么能不能据此断定,禴祭的对象一定是祖先呢?其实未必,因为禴祭除了用于祭祀祖先之外,还可用于祭天,《汉书·郊祀志》载:

后成都侯王商为大司马卫将军辅政,杜邺说商曰:“东邻杀牛,不如西邻之禴祭。言奉天之道,贵以诚质大得民心也。行移祀丰,犹不蒙佑,德修荐薄,吉必大来。”^{[8] 1262}

颜师古注曰:“此《易》既济九五爻辞也。东邻,谓商纣也。西邻,周文王也。禴祭,谓禴煮新菜以祭。言祭祀之道莫盛修德,故纣之牛牲,不如文王之蘋藻也。”^{[8] 1263}《周易》王弼注与颜师古所言大致相同:

九五,东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。牛,祭之盛者也。禴,祭之薄者也。居既济之时而处尊位,物皆盛矣,将何为焉?其所务者,祭祀而已。祭祀之盛,莫盛修德。故沼沚之毛,蘋蘩之菜,可羞于鬼神。^[25]

《汉书》“禴”《周易》作“禴”,可知禴祭与禴祭实为一事。据杜邺与王弼所言,此处禴祭实为奉天之薄祭,与宗庙四时祭祀无关。其实,禴祭与龠相关,龠本义为乐器,故禴祭本为伴有乐舞的祭祀,既可以用于祭祀祖先,又可以用于祭祀天地,与宗庙四时祭有别。后世流传中因音近假借,禴祭渐与禴祭相混,被认为是四时祭之一^[26]。因此,我们不能将禴祭仅理解为与祖先相关的祭祀。

(二) 毕有两处问题

据《竹书纪年》所言,毕既然是王季都城,为何又被认为是文王墓地呢?这两者究竟是一地还是两地呢?这是弄清楚武王所祭之毕为何物前,必须解决的一个问题。其实,典籍中所言的毕实为两地。清代刘台拱《释毕郢》对此考辨颇为精详,其云:

“毕郢”,徐广《史记音义》引《孟子》作“毕程”;《逸周书》“维周王季宅程”,徐广引作“郢”。“程”“郢”字异音同……然毕者,程地之大名;程者,毕中之小号也。故《纪年》言“西伯初禴于毕”,杜佑云“王季都毕”,皆通国内言之……又按,毕地有二:其一毕陌,其一文王墓地也。太史公曰“毕在镐东南杜中”,《皇览》云“周文王、武王、周公冢在京兆长安县镐聚东杜中”,而《括地志》以为“在雍州万年县西南二十八里毕原上”,则唐亦谓之毕原。是故有咸阳县之毕原,所谓文王卒于毕郢也;有万年县之毕原,所谓文王葬于毕也。一在渭北,一在渭南,异所同名,往往相乱。杜佑言“毕,初王季都之,后毕公封焉”,此言在渭北者当矣。而以为文王所葬则失之。《帝王世纪》云:“文武葬于毕,毕在杜南。”《晋书地道记》亦云:“毕在杜南,与毕陌别。”此则文、武所葬不在毕陌,明矣……文王始亦宅程,《周书》称“文王在程作《程寤》《程典》”。其后作邑于丰,而先君宗庙故居宫室犹于是乎存,因是往来旧都,而末年仍卒乎此,以情事推之,昭然可见。^[27]

可见典籍所言之毕实有二处:一为咸阳县之毕,处于渭北,此为王季旧都,文王晚年卒于此处;一为镐东南杜中之毕,处于渭南,此为文王

死后葬处。就渭北之毕而言,臣瓚注《汉书·刘向传》曰:“《汲冢古文》:毕西于丰三十里。”^{[8]1953}则毕在丰的西方。《竹书纪年》载武乙“二十四年,周师伐程,战于毕,克之”^{[21]3867},此处本为毕程氏之地,王季灭毕程氏之后迁都于此。其既为周之旧都,当有先公之宗庙。《诗古微》云:“《周书·程寤篇》文王召太子发于明堂,则程即文王明堂所在,距丰三十余里,故文王都丰而兼宅程。”^{[28]528}可见毕地有与祭祀相关的礼制建筑。文王往来旧都,末年乃卒乎此。《竹书纪年》载:“六年,西伯初禴于毕。”^{[21]3871}因禴祭本指有音乐之祭祀,非特指祭天或先公,故所谓初禴于毕,当指文王初次于毕地禴祭祖先神或自然神。

渭北之毕地势较高,清姜兆翀《孟子篇叙》“舜生章”叙云:

毕郢,郢即程,即《诗》鲜原,朱注鲜原注,相其高原而徙都焉,所谓程邑也。《周书》称文王在程作《程寤》《程典》,皇甫谧云文王徙宅于程,盖谓此。^⑬

《诗古微》云:

毕原与岐山皆在渭北,原当九鬲诸山之麓,则亦岐山支派也。岐山迤迤东出,随地异名,尽于泾水,故咸阳毕原去岐山三百里,而得谓居岐之阳。^{[28]523-524}

可见毕地居于九鬲诸山麓,其山东西走向,迤迤而行,自西至东分别为毕、丰、镐、杜诸地,其地势则西高东低。缘此,所谓“上祭于毕”之“上”,乃以地形而言。这种用法在汉代还有其他例证,《汉书·李广苏建传》载:“居无何,敢从上雍,至甘泉宫猎。”颜师古注云:“雍之所在,地形积高,故云上也。”^{[8]2450}同样,司马迁《报任安书》中所言“涉旬月,迫季冬,仆又薄从上雍”^{[8]2726}之“上雍”也是这种用法。

古人在军事行动中,往往举行祭祀活动以求福佑,《周礼·大祝》:“大师,宜于社,造于祖,设军社,类上帝,国将有事于四望。及军归,献于社,则前祝。”^[29]《礼记·王制》亦云:“天子将出征,类乎上帝,宜乎社,造乎祫,禘于所征之地,受命于祖,受成于学,出征执有罪,反,释奠于学,以讯馘告。”^{[20]333}武王伐纣之前,欲得先公及自然诸神之佑助,故至毕地举行祭祀活动^⑭。而毕原因地势高敞,有周宗庙神坛等礼制建筑,所

以武王至此有上祭之称。因此,所谓上祭于毕,乃指武王西至毕原上祭先公及各种神祇以求福佑,既非祭文王墓于毕,亦非上祭于毕星^⑮。

四、歧说起源的相关探讨

由以上探讨可知,武王上祭于毕原指至毕地祭祀祖先及自然诸神祇。那么,这种行为又为何会生出以毕为文王墓地和毕星的不同解释呢?经典阐释不是孤立存在的,除了阐释者的知识结构之外,还受到社会文化风尚的影响。这些现象背后往往能反映出时代精神的变化。以下拟对此问题作一探讨。

(一)毕为文王墓与战国以降的墓祭之风

以毕为文王墓地,其实是战国以后日渐兴起的墓祭风气在经典阐释上的直接反映。春秋以前,古人并无墓祭的习惯,祭祀一般于宗庙之内举行,宗庙往往建造在都城之内,《左传·庄公二十八年》即云:“凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑。”^[30]墓葬则位于野外,二者界限非常分明。对于墓地的活动,礼法有严格规定,《礼记·曲礼上》言“适墓不登垄,助葬必执紼”,郑玄注“为其不敬。垄,冢也。墓,茔域”^{[20]79}。通常情况下,古人不在墓地祭祀。

战国以后,由于社会经济的发展,财富迅速积聚,坟丘式墓葬出现,祭墓礼俗也开始流行^{[17]114}。清代宋翔凤曾言:“礼无墓祭,墓祭变礼也。战国无世禄,宗子多在他国从政,祭墓遂成于此时,后乃浸成风俗。”^[31]宋氏之言解释了战国人口流动对于墓葬祭祀风气所起的推动作用。由于墓祭的需要,用于墓地祭祀的祠坛也在这个时候出现,《史记·孔子世家》载:“孔子葬鲁城北泗上,弟子皆服三年。三年心丧毕,相诀而去,则哭,各复尽哀;或复留。唯子赣庐于冢上,凡六年,然后去。”《集解》引《皇览》曰:“孔子冢去城一里。冢茔百亩,冢南北广十步,东西十三步,高一丈二尺。冢前以瓴甓为祠坛,方六尺,与地平。本无祠堂。”^{[1]1945-1946}这种筑坛祭祀的做法,在汉代被沿袭下来。宋代赵明诚《金石录》卷十四著录有王莽居摄二年(7年)的两件刻石《祝其卿坟坛刻石》和《上谷府卿坟坛刻石》,并云“坟坛者,古未有土木像,故为坛以祀之,两

汉时皆如此”^[32]。

帝王则在陵墓周边建造陵寝园庙,以便祭祀。蔡邕以为此举起于秦始皇,其实这种观点并不准确。《吕氏春秋·孟冬纪·安死》载:

世之为丘墓也,其高大若山,其树之若林,其设阙庭、为宫室、造宾阼也若都邑。以此观世示富则可矣,以此为死则不可也。^[33]

可见在战国晚期,于陵旁立庙已经比较常见了。汉代帝王则沿袭了这种做法,纷纷于陵侧建立寝庙,如汉武帝的茂陵龙渊宫等。

随着墓前建筑的完备,两汉时期墓祭逐渐流行。首先是上冢礼的普及,这在史书中多有记载,如《汉书·朱买臣传》载:“独行歌道中,负薪墓间。故妻与夫家俱上冢,见买臣饥寒,呼饭饮之。”^{[8]2791}《汉书·萧望之传》载:“天子追念望之不忘,每岁时遣使者祠祭望之冢,终元帝世。”^{[8]3289}《汉书·苏武传》载:“武以始元六年春至京师。诏武奉一太牢谒武帝园庙。”^{[8]2467}除以上记载外,另有《汉书·游侠传》载,楼护上书求上先人冢,因会宗族故人;《汉书·叙传》载,班伯上书愿上父祖冢,诏令太守、都尉以下皆会;《汉书·鲍宣传》载,董贤上冢时有聚会,由太官负责供应等。可见,西汉时期,无论是朝廷还是民间,上冢祭墓之礼已颇为普遍。到了东汉,这种行为愈发常见,《后汉书·冯异传》载:“建武二年春,定封异阳夏侯。引击阳翟贼严终、赵根,破之。诏异归家上冢,使太中大夫赍牛酒,令二百里内太守、都尉已下及宗族会焉。”^{[2]645}又《后汉书·岑彭传》载:“六年冬,征彭诣京师,数召宴见,厚加赏赐。复南还津乡,有诏过家上冢,大长秋以朔望问太夫人起居。”^{[2]659}民间上冢礼的流行,影响到朝廷制度的变革,东汉明帝时出现的上陵礼便是其例。赵翼《陔余丛考》卷三十二“墓祭”云:“光武令诸功臣王常、冯异、吴汉等皆过家上冢,又遣使者祭窦融父冢。明帝遂有上陵之制。”^{[12]677}此说清晰地指出了上陵礼确立的时代背景。上陵礼的确立,体现了当时社会对墓祭行为的普遍认可。

由以上梳理可以看出,自战国以后墓祭之礼日渐普遍,尤其是两汉以后,民间的上冢礼和皇家的上陵礼先后确立,墓祭成为常见现象。

至东汉马融,毕为文王墓地的解释已经深入人心。虽然毕有文王墓地和王季旧都两种含义,但在解释上祭于毕时,受时代风气的影响,很容易将毕理解成文王墓地^⑥。

(二)毕为天网与汉代的讖纬之学

至于苏竟以毕为毕星,象征天网,主网罗无道之君的解释,则有汉代讖纬之学的大背景存焉。《后汉书·苏竟传》载:“苏竟字伯况,扶风平陵人也。平帝世,竟以明《易》为博士讲《书》祭酒。善图纬,能通百家之言。”^{[2]1041}可见,苏竟本擅图纬之学,就其所言“毕为天网,主网罗无道之君,故武王将伐纣,上祭于毕,求助天也”^{[2]1045}来说,汉代纬书中像这样的表述还有很多,如“箕为天口,主出气”“房为天马,主车驾”“参为大辰,霸者持正咸席之覆”^{[34]247-248}、“心为明堂,天王位也”“角为天门,左角神名其名芳,右角神名其光率”“亢为庙庭,房为四表,布三公道,故昂毕为天街”^{[34]597-598}。这些表述均是将天上的星宿,与地上的具体事物进行一一对应,意在指导人间的各种活动。由以上引文可以说明,如苏竟言语式的讖纬化表达,在当时极为常见。其实,由于在东汉立国过程中,讖纬起到了非常大的舆论推动作用,故而光武立国之后颇信讖纬。在皇帝的支持下,讖纬之学成为当时最流行的学问。苏竟用讖纬来解释经典,其实和以毕为文王墓地一样,都是时代风气在经典诠释上的反映。

除政治上的有意扶持宣扬外,从知识社会学的角度看,纬书作为当时的流行学问,本身也具有特殊的意义。正如葛兆光论及纬书产生的深层次原因时所言:“掌握着秦汉时期知识与技术的除了少数知识精英外,还有相当多类似巫祝的术士,他们活跃在社会生活的各个层面,上自朝廷下至村落,而支配秦汉时期的思想与行为的,除了颇具哲理的精英思想外,还有相当丰富的、可以付诸实用的经验和技巧以及与之相关的故事。历数、星象、云气、物怪等知识,昆仑、三岛、十洲等传说,在当时都很流行,并不比那些看上去哲理化的东西影响小。”^{[35]259-260}葛氏所说的这些知识和技巧,在汉代体现为方技之学。汉代方技之学十分发达,就《汉志》所载书籍来看,它们的数量远超其他门类,在当时的知

识领域占据着相当重要的地位。但这些虽是时人知识结构的重要组成部分,却无甚高论,多为形而下的星历、卜占、测算等,往往零碎而不成系统,不具有国家意识形态所需要的理论性,无法契合精英阶层建构政治理念的需要,在人们心目中的地位自然也比较低。《后汉书·郎顗传》曾载其父郎宗一事:

时卒有暴风,宗占知京师当有大火,记识时日,遣人参候,果如其言。诸公闻之表上,以博士征之。宗耻以占验见知,闻征书到,夜县印绶于县廷而遁去,遂终身不仕。^{[2]1053}

郎宗通过方术占卜预知京师将有大火,并最终应验。然而,当朝廷以博士官征召他时,他却耻以“占事就征”而遁去,终其身没再出来做官。郎宗的做法恰反映出方技之学地位低下,所以他以占事见征为耻。郎宗虽然没有出来做官,但其子郎顗却是东汉颇具影响的谶纬学大师。史载郎顗“少传父业,兼明经典”^{[2]1053},这大抵因为郎顗善于用儒家经典来包装方技之学,通过理论化、思想化的方式,将风角、星占之学与国家意识形态相结合,赋予其普适性的指导意义。这种转换又往往以圣人秘作的名义出现,通过自神自圣彰显其天命神意色彩,最终以内学、秘书的面目进入精英阶层的视野。

郎宗之事可以解释当日谶纬产生的一般途径,即随着汉武帝设五经博士,儒家学说在官方思想内确立了统治地位。方技之学作为纯粹的知识集合,想要提高自己的地位,只能通过与意识形态对接的方式,去增强自己的理论性与观念性,使自己不仅能解决具体问题,还具有普适性。谶纬之学中有相当多的篇幅,其实是这些方技之学改头换面后的结果,葛兆光说:“方技数术知识虽然来自对天象历算、气象物候、地理博物等方面的经验,但它毕竟零散而不成系统,但是,当它进入上层社会,并需要解释已知与未知、当下与未来的所有事物与现象时,它就不免捉襟见肘,因为具体的经验并不能解释一切,于是当它被上层文化人所接纳,并提升为上层的思想时,它就把这种经验扩张并引入了当时主流的宇宙理论,就可以借助理论的运算加上经验的想象,迅速膨胀自己的涵盖范围,以解释已知现象推测未知领域。在纬书中,我们可以看

到相当多的内容,都与巫祝史宗的知识与技术有关,但又都吸取了当时的哲理,超越了具体的、操作的范围,成了纯粹的,甚至是形而上的思辨。”^{[35]262}葛氏的这段话揭示了纬书产生的典型过程。谶纬其实是当时技术知识意识形态化的结果,因而在其荒诞不经的外衣之下,留存着很多科技知识的成分。从这个层面上说,纬书的产生是社会文化发展整合的结果,具有时代的必然性。

克罗齐说“一切真历史都是当代史”^[36],在经典诠释过程中,诠释者也免不了受时代的影响。武王上祭于毕,本为起兵伐纣之前,西至毕原祭祀先公及自然诸神以求佑助的一种举动。但随着时代发展,毕有两地的旧识几乎无人知晓,上祭于毕的原意日渐汨没。尤其是自战国以来,墓祭礼仪逐渐流行,至汉代上冢礼、上陵礼更是成为常态,古不墓祭的礼仪早已被人忽略,即使博学如蔡邕也不禁感叹墓祭礼仪的正当和必然。这种时代风气自然会影响到经典的诠释,故而以祭毕为墓祭文王的解释,取代了武王祭毕为毕原的本意,并逐渐流行于学界。至于苏竟的解释,则是汉代政治神学发展在经典诠释上的另一种体现。谶纬作为汉代的流行学问,是汉代民间知识意识形态化的结果,它除了荒诞离奇的神学天命、政治预言,还体现了汉代科技知识、文化观念等多方面的新进展。当时学者在诠释经典时通过引纬注经的方式,使得传统经典与时代知识实现了交互贯通。苏竟的解释看起来荒诞不经,其实是时代文化精神的自然显现。汉代经学的多元发展,产生了不同的流派,对于同一问题经常有异同之说,因而有所谓《五经异义》《驳五经异义》《白虎通义》等不同著作的出现^[37]。其实,除了不同学派间的分歧外,对于同一文本的不同诠释,也体现出日趋出新的多元态势,如上所言,这种新兴的异同之说,本质上也是社会文化作用于经典诠释的不同表现。

注释

- ①陈霆:《两山墨谈》卷三,明嘉靖十八年(1539年)李槃刻本,9b。②杨宽认为武王上祭于毕为祭毕星,参见杨宽:《中国古代陵寝制度史》,上海人民出版社2016年版,第

106—109页。刘庆柱则以祭毕为祭墓，参见刘庆柱、李毓芳：《西汉十一陵》，陕西人民出版社1987年版，第186页。③王引之、刘师培主张伏生《尚书》有《泰誓》，其说见《经义述闻》卷四，《左庵外集》卷一。屈万里、程元敏则主张伏生《尚书》没有《泰誓》，参见屈万里：《尚书集释》，中西书局2014年版，第8—10页；程元敏：《尚书学史》，华东师范大学出版社2013年版，第418—441页。另亦可参马楠：《今文尚书〈大誓〉综理》，《中国典籍与文化》2015年第1期；孙思旺：《汉代今古文〈尚书〉篇卷再订》，《新经学》第十三辑，上海人民出版社2024年版。④焦循著、沈文倬点校：《孟子正义》，中华书局1987年版，第537—538页。宋翔凤《孟子赵注补正》以为此处所言文王卒于毕郢与葬于毕非一事，但通行的解释是将此看成文王葬于毕地。宋说见阮元、王先谦编：《清经解 清经解续编》第9册，上海书店出版社2013年版，第573页。⑤由此可知，汪荣宝以毕为天网乃大、小夏侯《尚书》之说其实并不准确，大、小夏侯《尚书》可能同欧阳《尚书》一样，都认为毕为文王墓地。⑥蔡邕：《独断》卷下，四部丛刊三编子部，上海涵芬楼影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏明弘治癸亥刊本，4b。⑦王充著、黄晖校释：《论衡校释》，中华书局1990年版，第971—972页。司马迁《报任安书》：“且负下未易居，下流多谤议。仆以口语遇遭此祸，重为乡党戮笑，污辱先人，亦何面目复上父母之丘墓乎？虽累百世，垢弥甚耳！”反映的正是这种思想，可见墓祀行为到汉代已经很普遍了，因而引发对相关问题的讨论。⑧周炳中：《东郭墦间之祭者》，载《四书典故辨正》卷十六，清嘉庆敬仪堂本，18a—19a。⑨章太炎言未葬不得有主，此处既言有文王木主，则文王时已葬，故《伯夷传》有误。其言可备一说，参见诸祖耿整理：《太炎先生尚书说》，中华书局2013年版，第38页。⑩刘毓庆《文王之死献疑》认为文王并没有葬于毕地，所葬之处为濮阳一带，所以武王上祭于毕只能是祭天，参氏著《神话与历史论稿》，商务印书馆2017年版，第269页。王玉哲则以为古时出师只有告庙，而无墓祭之礼，所以毕星说较胜，参氏著《中华远古史》，上海人民出版社2003年版，第495页。⑪张闻玉：《古代天文历法讲座》，广西师范大学出版社2021年版，第125页。按：以天文历法证此处毕非毕星，承浙江大学金少华先生之提示，谨致谢意。⑫陈逢衡：《帝辛上》，《竹书纪年集证》卷二十一，清嘉庆袁露轩本，9b—10a。⑬姜兆翀：《孟子篇叙》卷四，清嘉庆刻本，12b。⑭《甲骨卜辞中所见商代的军事祭祀》中论商人军事行动时所祭以祖先神为主，上帝和自然神并没有成为祭祀对象，但河、岳诸神属于自然神而兼为祖先神。参见张海涛：《甲骨卜辞中所见商代的军事祭祀》，《殷都学刊》2020年第3期。《古文字中之商周祭祀》则以为“商周二代之天神的拟人格化，及祖

考的拟天神化，交流而成天人合一、天神并重之观念”。参见陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，载《陈梦家学术论文集》，中华书局2016年版，第51页。综而言之，周之祭祀是在商代基础上进行损益，其军事祭祀亦应以祖先神为主，兼及天地自然诸神以求福佑。⑮清人孔广森《经学厄言》卷三“薪之樵之”对上祭于毕也提出了一种说法：“《春秋繁露》曰：‘奉璋峨峨，髦士攸宜，此文王之郊也。周王于迈，六师及之，此文王之伐崇也。上言奉璋，下言伐崇，以是见文王之先郊而后伐也。’按：《周礼》：‘以樵燎祀司中、司命、风师、雨师。’雨师，毕也。此‘薪’、‘樵’即‘樵燎’之祭。武王伐纣，上祭于毕，或说以为星占毕主边兵，故出师必祀焉。《尔雅》曰：‘是类是祧，师祭也。’《小宗伯》‘四类’注云：‘兆雨师于北郊。’然则先郊而后伐者，是北郊类祭欤？”孔氏认为上祭于毕乃指北郊祭雨师之礼，但雨师只是一个普通的自然神，在诸神祇之中未见特殊之处，武王伐纣之前专门祭祀雨师的可能性不大，故孔氏的解释难以令人信服。参见孔广森著、张诒三点校：《经学厄言》，中华书局2017年版，第71—72页。⑯先秦《孟子》、西汉刘向《谏昌陵疏》、扬雄《法言》、东汉马融《尚书》，均有以毕为文王墓地之说，因毕本有文王墓地和王季旧都两义，前三者所言是否关涉“上祭于毕”颇不易辨识，但马融为古文《尚书》学大家，其所言当为注解《尚书》“上祭于毕”无疑，故为谨慎起见，此处只取马融为祭墓说的代表人物。

参考文献

- [1] 司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
- [2] 范曄.后汉书[M].北京：中华书局，1965.
- [3] 张溥.云谷杂记[M]//笔记小说大观：第25编第1册.台北：新兴书局有限公司，1981：527.
- [4] 李昉，等.太平御览[M].北京：中华书局，1960.
- [5] 永瑤，等.四库全书总目[M].北京：中华书局，1965：105.
- [6] 洪颐煊.洪颐煊集[M]//曾学文，徐大军.清人著述丛刊：第1辑第45册.扬州：广陵书社，2019：309.
- [7] 陈乔枏.今文尚书经说考[M]//阮元，王先谦.清经解 清经解续编：第11册.上海：上海书店出版社，2013：1035.
- [8] 班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
- [9] 扬雄.法言义疏[M].汪荣宝，注疏.陈仲夫，点校.北京：中华书局，1987.
- [10] 魏源.书古微[M]//魏源全集：第2册.长沙：岳麓书社，2004：168.
- [11] 马瑞辰.毛诗传笺通释[M].陈金生，点校.北京：中华书局，1989：826.
- [12] 赵翼.陔余丛考[M].北京：中华书局，1963.
- [13] 袁宏.后汉记[M].北京：中华书局，2002：456.

- [14]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974:445.
- [15]黄汝成.日知录集释[M].上海:上海古籍出版社,2006:870-871.
- [16]阎若璩.四书释地[M]//阮元,王先谦.清经解 清经解续编:第1册.上海:上海书店出版社,2013:79.
- [17]杨宽.中国古代陵寝制度史[M].上海:上海人民出版社,2016.
- [18]王先谦.汉书补注[M].上海:上海古籍出版社,2008:16-17.
- [19]张闻玉.古代天文历法讲座[M].桂林:广西师范大学出版社,2021:153.
- [20]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989.
- [21]郝懿行.竹书纪年校证[M]//郝懿行集:第五册.济南:齐鲁书社,2010.
- [22]徐文靖.竹书统笈[M]//景印文渊阁四库全书:第303册.台北:台湾商务印书馆,1982:119.
- [23]孙诒让.周礼正义[M].王文锦,陈玉霞,点校.北京:中华书局,2013:1330.
- [24]邵晋涵.尔雅正义[M].李嘉翼,祝鸿杰,点校.北京:中华书局,2017:531.
- [25]王弼.周易注[M].北京:中华书局,2011:331.
- [26]夏虞南.以“禴祭”为中心看殷周礼制转向[J].历史研究,2025(1):53-80.
- [27]刘台拱.刘端临先生文集[M].扬州:广陵书社,2006:9-10.
- [28]魏源.诗古微[M]//魏源全集:第1册.长沙:岳麓书社,2004.
- [29]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1752.
- [30]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3867.
- [31]宋翔凤.孟子赵注补正[M]//阮元,王先谦.清经解 清经解续编:第9册.上海:上海书店出版社,2013:576.
- [32]赵明诚.金石录校证[M].金文明,校证.北京:中华书局,2019:259.
- [33]许维遹.吕氏春秋集释[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2009:224.
- [34]赵在翰.七纬[M].北京:中华书局,2012.
- [35]葛兆光.中国思想史:第1卷[M].上海:复旦大学出版社,2017.
- [36]克罗齐.历史学的理论和实际[M].傅任敢,译.北京:商务印书馆,1982:2.
- [37]徐兴无.通义的形成:《白虎通义》的话语机制[J].中华文史论丛,2019(3):263-301.

Classical Interpretation and the Spirit of the Times: Analyzing Divergent Views on “Sacrifices at Bi” in Studies of *the Book of Documents* in the Han Dynasty

Wang Yunliang

Abstract: In the study of *the Book of Documents* during the Han dynasty, the phrase “King Wu offered sacrifices at Bi” has been interpreted in two ways: one positing sacrifices at the tomb of King Wen in the Bi region, and the other suggesting sacrifices to the Bi constellation. These interpretations have been debated for a long time and remain unresolved. By examining the development of tomb worship in pre-Qin times, we argue that the custom of tomb rituals did not exist prior to the Spring and Autumn period. Moreover, there are no other textual references to sacrificing to the star Bi. Both explanations thus prove untenable in this context. In the Shang and Zhou dynasties, there were two locations named Bi: one was in the north of the Wei River, the former capital of Wangji (King Wen’s father), and the other was in the south of the Wei River, where King Wen was buried. King Wu’s “sacrifices at Bi” was originally intended to honor his ancestors and natural deities at the former capital of Wangji. The interpretations that it was a tomb sacrifice for King Wen or a sacrifice to Bi as a celestial net are inconsistent with the original meaning of King Wu’s act, which later developed into divergent elaborations. The former reflects the prevalence of tomb worship in Warring States and Han dynasty, while the latter embodies the rise of chenwei theories during the Western and Eastern Han transition. The sequential emergence of these interpretations demonstrates the profound influence of social and cultural contexts on the interpretation of classical texts.

Keywords: the study of *the Book of Documents*; sacrificing at Bi; grave sacrificial rites; Bi constellation; chenwei
[责任编辑/周舟]