

商周时期国家治理中天命观念的演变

谢乃和

【摘要】天命观是商周时期国家治理最为重要的政治观念之一。观念中的授命者是上帝或天帝,受命对象则是封建原初政体下各级内外服贵族臣工,天命观由此成为维系商周王朝政治的意识形态。商周鼎革之际国家治理模式的“损益”赋予了天命观具体内涵与阶段性特色,不仅涵盖新旧王朝鼎革的神圣性、正义性、正统性和正当性,还包括以王权为中心的商周各级贵族协助天帝治理下民的“彝伦攸叙”的内容。商周时期国家治理基于政治合法性构建形成的天命观,是一种“旧邦新命”之变而非“剧变”。它经东周诸子的理论总结,进而成为战国秦汉以降中国古代最为重要的政治理论之一。

【关键词】商周;天命观;上帝;天;政治合法性

【作者简介】谢乃和,东北师范大学历史文化学院教授(长春 130024)。

【原文出处】《中国高校社会科学》(京),2023. 2. 130~143

【基金项目】本文系国家社科基金中国历史研究院重大历史问题研究专项重大招标项目“中国礼制文化与国家治理研究”(22VLS004)和国家社科基金一般项目“封建制与商周早期国家治理体系研究”(20BZS020)阶段性成果。

天命观不仅源自商周时期的天帝信仰,而且也是中国古代国家治理中最为重要的政治思想观念之一,素为学界关注。然而,关于商周时期国家治理基于政治合法性构建形成的天命观念,仍存有关天命授受主体及具体内涵等诸多学术疑案值得研究。其中,学界所聚焦的周代天命观与商代以帝神信仰为主的天命观渊源嬗变关系尤待深入。一言以蔽之,包括天命观在内的商周政治文化演进关系是一种继承基础上的扬弃,是商周早期王朝国家治理“损益”而非“剧变”模式的重要学术个案,亟需从学理上对商周早期王朝国家治理中的天命观进行长时段的考察。

一、以帝为天:商代天命观念的表达及其政治意义

古代中国的天命观念至迟可溯源至商代,这一观念在甲骨文里主要通过“帝”神或谓“上帝”神来表达。^①“帝”,甲骨文写作“𠩺”、“𠩺”、“𠩺”等,是商代最为重要的神灵之一。商代的上帝神有着广泛的职能,可控制自然界的雨、雷、雹、风、云;可影响农业收成,或令“雨足年”“足雨”或降旱等;还能

影响政治,如城邑安危、战争胜负、商王福祸等。^②关于商代上帝神的本质,学术界多从字形分析入手,形成了“花蒂说”^③“束薪说”^④“通嫡说”^⑤“通谛说”^⑥“偶像说”^⑦和“北极星说”^⑧等多种说法。^⑨实际上,商代的上帝神不仅是神灵体系中的重要神祇,还具有鲜明的政治色彩。从政治理性视角来看,商代的上帝神信仰是一种王朝宗教,是商族实现以“大邑商”为核心的复合制国家政治合法性塑造的重要路径。^⑩

其一,从神灵体系看,上帝神凌驾于祖先神与自然神之上,是商代的至上神。学界普遍认为,商代的神灵体系分为上帝神、祖先神与自然神三种类别。^⑪其中,上帝神的地位高于祖先神。卜辞记载:

(1A) 贞:咸宾于帝。

(1B) 贞:咸不宾于帝。

(1C) 贞:大甲宾于咸。

(1D) 贞:大甲不宾于[咸]。

(1E) 甲辰卜,般,贞:下乙宾于[咸]。

(1F) 贞:下乙不宾于咸。

(1G) 贞:大[甲]宾于帝。

(1H) 贞：大甲不宾于帝。

(1I) 贞：下乙[宾]于帝。

(1J) 贞：下乙不宾于帝。(《合集》1402 正)¹²

上述辞例中的咸为成汤，¹³大甲、下乙也均为商人祖先神。宾为配，宾祭主要围绕上帝进行，其祭祀可以使下土商王表达对上帝的敬畏之情和祭祀诚意，通过能升天的先王转达给上帝。¹⁴从“大甲、下乙宾(不宾)于咸”及“祖先神宾(不宾)帝”的辞例可以看出，上帝神的地位高于祖先神。卜辞记载可与传世文献相互印证，例如：

(2) 天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。¹⁵

(3) 有城方将，帝立子生商。¹⁶

(4) 王司敬民，罔非天胤。¹⁷

引文(2)与(3)均属《诗经·商颂》，学界普遍认为《商颂》为西周时期诗作，至春秋时期宋国以雅颂的形式加以润色。引文(4)系《尚书·商书》，为周初整理的商代文献，又经过东周时人润色而成。这些传世文献不同程度地保留了商代的思想。¹⁸从上引文献可知，在商人的精神世界中，商族以及以商为首的诸邦成员均为上帝神所生，并受上帝神之命，“正域彼四方”。¹⁹

上帝神的地位也高于自然神。卜辞中常见上帝神命令某自然神，使其行使自然之力，例如：

(5) 贞：今一月帝令雨。(《合集》14132 正)

(6) [贞]：帝其令[雷]。(《合集》14130 正)

(7) 丁丑卜，争贞：不雹，帝佳其。

丁丑卜，争贞：不雹，帝不佳。(《合集》14156)

(8) ……翌癸卯帝不令风。夕霍。

贞：翌癸卯帝其令风。(《合集》672 正)

可见，上帝神可以命令“雨”“雷”“雹”“风”等自然神。《合集》14227 记载“燎于帝云”是商人对自然神——“云”的祭祀。但在“云”前加“帝”字，说明“云”也为“帝”所驱使。除“雨”“雷”“风”“雹”“云”等具象的自然神外，商人的宗教思想中还有四方神的观念。卜辞载：

(9) □酉，[贞] …… 辛 …… 酒 …… 四方 …… (《合集》34143)

(10) 庚戌卜，宁于四方，其五犬。(《合集》34144)

虽然四方神的名字，卜辞有不同的记述，²⁰但依据卜

辞辞例，四方神的地位高于风、雨等自然神：

(11) 亥甲其宁风。

亥乙宁雨。

癸未卜，其宁风于方，又雨。(《合集》30260)

(12) 口丑鼎[贞]：其宁雨于方。(《合集》32992 正)

可见，商代上帝神的地位高于自然神。不仅如此，在商代的宗教思想中存在着上帝·四方神·风雨等自然神的等级差异。综之，商代上帝神的地位高于自然神与祖先神，是商族及以商族为核心的诸邦至上神。

其二，从政治理性层面看，商代的上帝神虽然不是商族的祖先神，却与商人有着密切关联，与商人有着拟血缘的关系。上帝神不是商族真正意义上的祖先神，其最为重要的证据是商代的上帝神并不享有祭品，²¹这与祖先神动辄享有数百牲的祭祀盛况大为不同。在先民的精神世界中通常遵循着“神不歆非类，民不祀非族”²²的祭祀传统，可见商代的上帝神绝非商族真正的先祖。即便如此，商人与上帝神建立了密切的拟血缘关系，以此彰显作为统治者的正统性。上引(1)中，商人将上帝神纳入祖先神的系统之中，通过对祖先神的宾祭来表达对上帝神的敬意。引文(2)与(3)更明言商人乃是上帝神所派生的。此外，有专家指出“帝”字的本义即为“嫡”，以此表明商人为上帝神的嫡系后代。²³商人既宣扬“罔非天胤”，建立诸邦成员与上帝神的拟血缘关系——其本质是将诸邦普遍纳入上帝神信仰中来，又强调自身的“元子”地位，²⁴并受上帝之命，统治王朝天下。

商人既十分清楚上帝神不是自己的祖先神，又强化与至上神帝的拟血缘关系，在诸邦内形成了“上帝·元子(商王、商族)·子(其他诸邦成员)”的意识形态，这是商代王权与神权相互交融的体现。

其三，从社会存在与社会意识的关系上看，商代以帝为核心的神灵结构实际上是商的王朝政治结构在宗教领域的投射，以帝神信仰为代表的商代天命观念正是商代复合式国家结构下政治运行的实际体现。

据上文，上帝神的地位凌驾于祖先神与自然神之上，而作为至上神的帝也如同商王一样拥有自己

的“庭”和“臣”。卜辞中虽未见“帝庭”，但在传世的周初文献《尚书·金縢》中却有“命于帝庭”的记载，可补甲骨卜辞中商代“帝庭”的阙略。在“帝庭”中，上帝神麾下还有众多的“帝臣”：

(13A) 于帝臣，有雨。

(13B) 于**𠔁**宗**𠔁**，有雨。

(13C) 于**𠔁**宗**𠔁**，有雨。（《合集》30298）

(14) 王又岁于帝五臣正，隹亡雨。（《合集》30391）

(15) 贞：其宁秋于帝五丰臣，于日告。（《屯南》930）^⑤

从卜辞(13)可知，帝有“帝臣”，且与**𠔁**、**𠔁**等祖先神同列，可见“帝臣”也当由商人的祖先神担任。^⑥从(14)与(15)可知，“帝臣”中有一个专属称谓为“帝五臣”或“帝五丰臣”，前贤认为“丰”即“工”，^⑦卜辞还有“帝五丰”（《合集》34149）的记载。这五臣、五丰（工）、五丰（工）臣，应该是由风、云、雨、日及四方五个自然神担任。^⑧除了“帝臣”“帝工”之外，上帝神还有“帝史”（《合集》35931）、“宗正”（《合集》38230）等帝臣，这些帝臣大抵也是由自然神与祖先神所担任的。

恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。”^⑨上帝神与诸帝臣所构成的“帝庭”，实际上是商王王朝王权政治结构的宗教投射。商王王朝已经形成了较为成熟的官僚系统，周初文献《尚书·酒诰》中总结商代官僚制度曰：“越在外服，侯、甸、男、卫、邦伯；越在内服，百僚、庶尹、惟亚惟服、宗工、越百姓、里居。”^⑩卜辞也记载了卿事（《合集》37468）、多尹（《合集》23560）、太史寮（《合集》36423）等内服官员和侯（《合集》3286）、伯（《合集》6987 正）、田、亚、任（《合集》32992 反）等外服诸侯。这些“王臣”与“帝臣”对应，突出了商王权力的至上性。

其四，从具体的政治实践看，商人充分利用以上帝神信仰为表征的天命观念来巩固商王王朝的统治。《尚书·汤誓》记载了商汤灭夏时的战争誓词，其中便明确地提到“有夏多罪，天命殛之”、“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”、“致天之罚”。^⑪商汤以上帝神之名义发起灭夏之战，并建立了商王王朝，是商人受天命而王天下的理据，此亦与前述商人通过上帝神“元子”的身份进而“正域彼四方”相契合。

值得注意的是，商代以帝神信仰为表征的天命观念不仅仅体现在王朝鼎革的国运上，还包括都城迁徙和人才任用等行政决策方面。《尚书·盘庚》三篇记载盘庚迁殷前后对民众的讲话，其中多次提及天命：

(16A) 先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁。

(16B) 今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈。

(16C) 若颠木之有由斲，天其永我命于兹新邑。

(16D) 古我前后，罔不惟民之承保，后胥威鲜，以不浮于天时。

(16F) 今予命汝，一无起秽以自臭，恐人倚乃身，迁乃心，予迓续乃命于天。

(16E) 上帝将复我高祖之德，乱越我家。朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。^⑫其中(16D)“天时”不似商代的概念，而常见于春秋时期，应为东周用语的润色。(16A)“恪谨天命”、(16B)“天之断命”、(16C)“天其永我命”与(16E)“上帝”一致，都是至上神对于人间政事的影响，因此这些“天”当是周代的表达，其本质应为“帝”。盘庚迁殷前后，遭到了邦族成员的反，为了顺利执行迁殷的政策，盘庚以“帝命”为背书，进行政治合理性的宣扬，即“帝命”、殷先王、高祖之德、民命与新邑的逻辑关联。(16F)“予迓续乃命于天”中的“天”当指帝庭。前文已述，商人的祖先神为上帝神的“帝臣”，他们居于帝庭之中，作为“元子”的商王可以从帝庭那里为邦族成员们续命。这个“命”非谓生命，乃是邦族成员们的政治身份。盘庚利用以上帝神信仰为表征的天命观，恩威并用，统一了邦族成员们的思想，使得迁殷之策得以顺利实施，为商王王朝之中兴奠定基础。

在人才任用上，商王武丁也利用天命观使得地位较低的傅说得以重用。《国语》《墨子》《吕氏春秋》《史记·殷本纪》与清华简《傅说之命》都提到了武丁在梦中得到傅说辅佐，只是清华简中明确提到傅说辅佐武丁是上帝神的命令。两人相见时，武丁问道：“汝来惟帝命？”傅说回答：“允若是。”^⑬有学者指出，在世卿世禄的商代让身为刑徒的傅说担任王朝重要官职会有政治压力，因此武丁以梦的方式通过帝命来实现对傅说的任用。^⑭

商代以帝神信仰为表征的天命观是一套基于

信仰之上的政治思想,这一思想的核心指向是商人的统治秩序。因此,商代的天命观的内涵不仅仅是商人受命而王天下,传说等其他内外服官僚以及诸邦成员也都接受帝命,遵从、协助王朝治理,这是商代复合制结构下天命观念的特征。商代天命观的另一个特征就是伦理性,旧说多以迷信宗教概括商代的思想特质。从上文论述来看,商代的天命观只是在王朝宗教的外衣下具有重人事的伦理性特征,是一种政治理性的表现。^⑤其中,盘庚重“高祖之德”“恭承民命”以及传说受帝命都体现了商代天命观重视人事的特征,这为周人“以德配天”的天命观奠定了理性的基础。

综上,商代的帝神并不是某个邦族的祖先神,亦非某一具体的自然神,它凌驾于自然神与祖先神之上,有着至高无上的地位,其本质是以商为核心的邦国联合体的王朝宗教。作为统治者,商人以“元子”的特别身份与上帝神建立了拟血缘关系,以此宣扬商灭夏的正义性和商王朝政权的正统性,这是商代天命观念的核心内容。围绕这一核心,商人不仅宣扬自己接受天命而王天下,还将内外服官员与诸邦成员纳入天命神学的框架,并对周代天命观产生了直接的影响。

二、天、帝同一: 商周鼎革与西周天命观念的形成

商代晚期,随着王权的强化和祭祀方式的转变,商人的思维观念产生了重大调整。至商周鼎革之际,周人将本族信仰的天神与商人的帝神合并,构建出新的“皇天上帝”信仰,为新政权的合法性张本。西周天命观念在袭承中发展,形成“损益”式的新特质。

商人方面,盘庚迁殷尤其武丁以后,王权日益集中,统治阶层对上帝神的观念也发生了变化。《尚书·高宗彤日》记载,商人在进行祭祀之时,发生了“鸣雉”的凶兆,引起商王的惊恐,贵族祖己便向商王劝进政事,祖己最后说道:“呜呼!王司敬民,罔非天胤,典祀无丰于昵。”^⑥这表明在高宗武丁或其后,商王朝的统治阶层出现了更多祭祀自己直系祖先的情况,是商王王权集中的体现。^⑦随着直系祖先意识的强化,商晚期的诸王对抽象的先祖——上帝神的观念也发生了变化。帝辛时期的青铜器四祀邲其卣载有“文武帝乙”^⑧,可知殷周之际“帝”

神“由天帝兼摄到了人王”,具有了人王的属性。^⑨至帝辛晚期,权力达到巅峰的商王日益傲慢,放弃了以上帝神信仰为核心的天命观。^⑩可见清华简《系年》所载:“昔周武王监观商王之不恭上帝”^⑪,《尚书·多士》中周公对殷遗民所说:“自成汤至于帝乙……罔敢失帝,罔不配天其泽;在今后嗣王诞罔显于天”^⑫等言辞绝非周人对帝辛的无端指责。

周人方面,其素有天神信仰。^⑬至商代晚期,在古公亶父的带领下,周人逐渐壮大,成为商的邦国,逐步接受了商人的帝神信仰。于是在商周鼎革之际,周人将“天”神与“帝”神融合,形成了新的至上神“皇天上帝”。^⑭在周初文献中常常能见到周人对“天帝”的宣扬。如《天亡簋》记:“王祀于天室,降,天亡佑王。衣祀于王丕显考文王,事喜上帝。文王监在上。”^⑮《尚书·召诰》曰:“皇天上帝,改厥元子。”^⑯《多士》谓:“旻天大降丧于殷,我有周佑命,将天明威,致王罚,敕殷命终于帝”^⑰等。与商代的上帝神信仰一样,周代的天帝信仰也是一种国家信仰。不同的是,周人不仅专设“帝籍”祭祀天帝,并形成了根深蒂固的祭祀传统,^⑱周王还以祀典祭祀的形式将祭祀天帝的权力掌握在自己手中,以彰显王权的至上。^⑲

在“天帝”信仰的基础上,周人在国家治理中以天命观直接宣扬周王朝这一新政权的政治合法性。

其一,以“扬梦”的方式宣扬文武受天命的神圣性。^⑳文武受天命是周灭商而王天下的理论依据,亦是周代天命观的主要指向之一。有学者曾整理了关于文武受命的六种传统观点,即“太妣之梦”、“虞芮质平”、“赤鸟衔珪”、“受殷王嗣位之命”、周文王“受商王之命专征伐”和周文王“受商王之命为西伯”,考证后认为“赤鸟衔珪”说应为后世附会,亦不排除为周人的宣传,后三说则与商周之际史事不符,“太妣之梦”与“虞芮质平”两说是周人宣扬天命的重要文献。^㉑实际上,以往占据主流地位的“虞芮质平”说只强调了文王为政的公正性,是儒家伦理政治视角的表述。^㉒此说并未提及武王受命,且忽视了一个重要问题,即商周之际的文武受命乃是受皇天上帝之命,应有神圣性的表达,而非仅是张扬正义性。相较而言,“太妣之梦”说更能体现文武受天命的神圣性。近年公布的清华简《程寤》详细地揭示了其受命过程。兹引文如下:

惟王元祀正月既生霸,太妣梦见商廷惟棘,乃小子发取周廷梓树于厥间,化为松柏桧柞。寤惊,告王。王弗敢占,诏太子发,俾灵名总祓,祝忻祓王,巫率祓太妣,宗丁祓太子发。币告宗枋社稷,祈于六末山川,攻于商神,望,烝,占于明堂。王及太子发并拜吉梦,受商命于皇上帝。^③

简文记述了文王妻太妣做了“吉梦”,王不敢占卜,通过一系列宗教行为后,才与武王一起“受商命于皇上帝”。简文之“皇上帝”,传世本《逸周书·程寤》写作“皇天上帝”,即文武受命的主体。^④简文明确受命者为“王及太子发”,即文武共同受命。周人在受命前进行了一系列的仪式,包括“币告宗枋社稷”,此为祭祀周之祖先神;“祈于六末山川”,此为祭祀自然神;“攻于商神”,此为类似武乙射天的压胜之法。^⑤之后,文武才得以受命。周之文武以“扬梦”^⑥的方式接受皇天上帝之受命,与前文所述商王武丁以梦的方式接受上帝所赐贤臣傅说一致,均揭示了受命的神圣性。文武受命是周王朝的立国之基,因此为有周之世所每每传颂,对文武受命的认同主要目的就是塑造西周王朝的政治合法性。

其二,从恭敬天帝角度对商王帝辛进行批判,彰显灭商的正当性。天命观对政权政治合法性塑造的一个重要层面是身为“小邦周”如何可以翦灭“大邑商”。前文所述“文武受命”是正向的宣扬,而批判帝辛的昏聩则是反向的理据。对帝辛最为系统的批判就是武王克商之前于牧野颁行的战争誓词。《尚书·牧誓》记载武王声讨商王帝辛的诸多罪行,包括怠弃亲族、不敬先祖、任用佞臣、残害百姓等。^⑦实际上,武王还多次宣扬帝辛“不恭天帝”:

(1) 在商先哲王,明祀上帝……今在商纣,昏忧天下,弗显上帝。^⑧

(2) 昔周武王监观商王之不恭上帝,禋祀不寅,乃作帝籍,以登祀上帝天神,名之曰千亩,以克反商邑,敷政天下。^⑨

周人宣扬,正是帝辛不恭天帝,并多有罪行,才导致天帝放弃了对商人的庇佑,命周人“殪戎殷”。《尚书·康诰》“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命越厥邦厥民,惟时叙”^⑩、《多士》“今惟我周王丕灵承帝事,有命曰:割殷!告敕于帝”^⑪等均是其谓。由此形成了天帝转命于周的局面。即《召诰》所言“皇天上帝,改厥元子”。文武受命与批判帝辛“不恭天帝”,一正一反,宣扬了周人灭商建立新王朝的政治

合法性,这是天命观之于王朝鼎革的层面。袭承于商,西周的天命观除了指向王朝建立,还包括王朝国家治理方面的多重内涵。

其三,将天命与王权、封建制结合,巩固以周邦为核心的邦国天下秩序。西周封建等级制下的受天命者不仅仅是周之文武,还包括周之嗣王和各级贵族臣工,只是受命内涵有别。^⑫商周天命观核心内容在于要求以周王为核心的各级贵族协助天帝治理天下国家。王朝鼎革建立新国家固然重要,而王朝治理也同样意义重大。从国家治理角度看,天命观既是周代王权的理论基础,也是封建制下各级贵族协助周王层级为政的依据。周之嗣王之所以可以统御王朝,其理论根基在于他们可以继承文武而受天命。《尚书·召诰》记载“皇天上帝,改厥元子”当指文武受命,其后又明言“今王嗣受厥命”^⑬,此“今王”当指周成王,可见周成王能够继承文武所受的天命。周厉王于五祀胡钟自铭道:“余小子肇嗣先王……用申固先王,受皇天大鲁命”(《集成》00358)^⑭,也表明自己继承先王而受天命。可见,周人认为文武受天命而建立王朝国家,而自成王至厉王的周嗣王也可受天命去治理天下国家。从金文中看,至西周康昭以降,周王开始专称“天子”。^⑮将天命与王权牢牢连接在一起,意味着西周天命观的核心内涵从文武王受命的王朝鼎革逐渐转向以周嗣王的王朝国家治理为重。

清华简《厚父》较为全面地揭示了天命对周王朝国家治理的内涵。^⑯简文记载厚父答周王之问曰:

(3A) 古天降下民,设万邦,作之君,作之师,惟曰:“其助上帝乱下民之愿。”

(3B) 惟时下民共帝之子,咸天之臣民,乃弗慎厥德,用叙在服。^⑰

厚父称“下民”都是天帝的“子”与“臣”,这与前述商代的“上帝·元子·子”的政治伦理结构是一致的。厚父认为天帝“作之君,作之师”的目的就是让人世间君臣协助天帝稳定下民秩序,由此揭示了天命之于周王朝国家治理的内涵。实际上,类似引文(3A)的表达常见于周代各类文献之中:

(4) 古天氏降下民,作之后王、君公,正之以四辅:祝、宗、史、师,乃有司正、典狱,惟曰:“助上帝乱治四方之有罪无罪。”^⑱

(5) 天降下民,作之君,作之师,惟曰:“其助上帝宽之四方有罪无罪。”^⑲

上述诸多文献的类似表达表明以周天子为核

心的周代各级贵族乃协助天帝治理下民已然成为周人天命观念的共识,甚至形成了常用语言。^①

由于周王朝建立后天命观的内涵逐渐以王朝国家的治理为重,所以周代天命观不仅要求周嗣王要效仿文、武王那样受天命,而且还讲求周代内外服贵族臣工也要效仿各自祖考受天命辅助文、武王受天命伐商那样协助时王治理政务,以达到《尚书·康诰》“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命,越厥邦厥民,惟时叙”中建邦治民“彝伦攸叙”的国家治理之效。例如共王时器的乖伯簋铭文载:

王若曰:“乖伯,朕丕显祖文、武,膺受大命,乃祖克弼先王,翼自它邦,有共于大命。我亦弗旷享邦。”(《集成》04331)

周王称外服诸侯乖伯先祖曾辅佐文武“膺受大命”并“共于大命”,追溯乖伯祖考历史,无非要求乖伯效仿其祖考辅助文武王那样来佐助共王为政。又录伯戣簋记载:“王若曰:……自乃祖考有爵于周邦,佑辟四方,惠弘天命。汝肇不坠,余赐汝矩鬯一卣……”(《集成》04302)铭文记外服诸侯录伯祖考也曾“惠弘天命”有功于周邦,时王因其“肇不坠”其祖考德行而对其进行赏赐,录伯佑助时王不言自明。^②又如属于西周晚期内服贵族作器的单伯昊生钟记贵族单伯之语:“丕显皇祖烈考,来匹先王,恪勤大命。余小子肇帅并朕皇祖考懿德,用保奠。”(《集成》00082)铭文直接记录了西周贵族单氏表示要效法祖考“恪谨大命”那样来佑助时王“用保奠”。可见,西周王朝内外服贵族臣工都可受天命辅助文武王受天下,也可以受天命协助周嗣王进行王朝政务方面的国家治理。不仅如此,周人还以此观念认知始祖后稷作为禹的臣子接受天命。西周中期铜器豳公盨铭文记载:“天命禹敷土……生我王作臣”^③,清华简《祭公之顾命》记载:“丕惟后稷之受命是永厚”^④,皆是其证。

其四,与商代天命观念一致,无论是文武受命建立王朝,还是周嗣王继承天命维系统治,乃至各级贵族协助周王治理天下子民,西周时期天命观也呈现重人事的伦理政治特征,并提出“以德配天”的理念。

德,始见于商代甲骨卜辞之中,作“𡗗”,可通“循”“得”,也有表达伦理道德的含义。从今文《尚书·商书》等相关记载来看,商代的“德”更多指向政治行为。^⑤西周时期,周人强化了天命与德的关联,成为王朝政治合法性塑造的重要伦理内核。

《尚书·立政》记载了周公对成王的劝谏,其中便以“用贤”为切入点系统地阐明了“德”、天命与政权政治合法性的关联。首先,周公述及夏、商先王和周之文武在立国及治理时重用贤明,敬奉上帝——夏王“九德之行”、商汤“用丕式见德”、周文王“克俊有德”、周武王“不敢替厥义德”、“率惟谋从裕德”,因此享有了天命。其次,桀、纣任用佞妄——“桀德”与“纣德”,致使王朝动荡,上帝便转移了天命。再次,周成王要效法文武,重用贤臣,敬祀上帝——“成德之彦,以乂我受民”,这样才能继承天命。^⑥金文中也有诸多“德”与天命关系的记载。如何尊“恭德裕天”(《集成》06014)、大孟鼎“丕显文王受天有大令(命)……今我佳(唯)即型稟于文王正德”(《集成》02837)、墙盘“上帝降懿德……”(《集成》10175)等,都揭示“德”是周人天命观的重要内容。天命与“德”的联系不仅体现在周王层面,周王以外的西周一般贵族也可通过“德”而享有天命。此可举2003年陕西眉县发现的西周晚期单氏家族青铜器窖藏为例。其中,逯盘记载:“丕显朕皇高祖单公,桓桓克明哲厥德,夹召文王武王达殷,膺受天鲁命,敷有四方。”又四十二年逯鼎谓:“王若曰:‘逯,丕显文武,膺受大命,匍有四方,……唯乃先圣且考,夹召先王,爵莒大命,奠周邦。余弗暇忘圣人孙子,余唯闭乃先且考,有爵于周邦,肆……余肇建长父侯于杨,余命女奠长父休。’”^⑦两器记载西周内服贵族单氏祖考受天命辅助文武王受命克殷,有“爵莒大命,奠周邦”之功,所以单氏及其后嗣不仅由此可与文武及其嗣王共享天命,而且更重要的是单氏后嗣要像其祖考“克明哲厥德”那样去辅助时王相关政事,上述两器器主逯得到周王册命去“奠长父”即辅佐长父相关事务即为例证。可见,无论是周人宣扬文武受命,还是以批判天命批判帝辛,或是以天命构建周王朝从周王到一般贵族的层级统治的合法性,都与“德”密切相关,可以说“德”成为了周人是否受天命的关键。在周人的观念中,统治者有“德”是享有天命的前提。从前文所述来看,西周时期的“德”既有“桀德”“纣德”等表示“政治行为”的义涵,也不乏“懿德”等伦理道德倾向的意义。实际上,周人宣扬的政治行为意涵的“德”,大致包括敬奉天帝、任用贤达(《尚书·立政》)、控制饮酒(《酒诰》)、勤奋为政(《无逸》)以及慎罚(《多士》)等内容,这些政治行为与以伦理道德为意涵的“德”具有同质性。

综上,西周时期的天命观以天帝信仰为基础,其本质上是协助天帝治理好天下子民。因此,良好的政治行为与伦理道德——“德”便成为了统治贵族所必须重视的维度。周人在封建制的国家治理模式下,将以周王为核心的各级贵族纳入天命系统,为文武受命建立王朝、嗣王继承天命进行统治、各级内外服贵族臣工享有天命协助周王进行王朝治理提供了合法性。

三、天命未改:周代天命观嬗变与东周“多君”政权合法性的形塑

西周晚期,王室动荡,诸侯思异,自然灾害频频发生,有识之士忧心时局,赋诗抒怀,其中多有讽刺、劝谏之辞,且及天帝,后儒谓之“变雅”。一般认为,西周晚期的“变雅”为怨天诗,是质疑天帝信仰的表达,并据此认为东周以来天帝信仰发生了转变。^⑦究其实际,西周晚期所谓的“变雅”指向的是统治者们的乱政,并非对商周王朝中天帝信仰的质疑。^⑧周代由于封建制所形成的各级贵族“多君”也利用天命观为各自的政权寻找合法性,形成了多元的天命观。^⑨

其一,名义上仍为周代诸邦共主的周王室努力宣扬对传统天命的继承,但也承认“周德”已衰的现实。平王东迁后东周王室不仅要直面王畿日狭、财政困窘、诸侯欲动、夷狄交侵的时局,还要塑造周王继续为天下诸邦“共主”的政治合法性。业已衰微的东周王室何以还能继续“共主”的地位呢?一个重要借口就是“天命未改”。《左传》宣公三年记载:

楚子伐陆浑之戎,遂至于洛,观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。对曰:“在德不在鼎。昔夏之方有德……用能协于上下以承天休。桀有昏德,鼎迁于商,载祀六百。商纣暴虐,鼎迁于周。德之休明,虽小,重也。其奸回昏乱,虽大,轻也。天祚明德,有所底止。成王定鼎于郊廓,卜世三十,卜年七百,天所命也。今周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也。”^⑩

楚庄王问鼎之大小轻重实际上就是对周王室权威的质疑,王孙满则从三个方面予以对答。首先,王孙满强调作为王权表征的“鼎”的根基是“德”。其次,以卜筮宣称周享“世三十”“年七百”的神学式天命。最后,使“德”与“天命”脱钩,称“周德虽衰,天命未改”。王孙满的回答是巧妙的。据上,西周时期天命、德与政权是高度统一的,在周德已衰的现实面前,只有剥离“德”与“天命”的关

联,才能保留天命在周的合理性。既然天命不以德为转移了,那又以为何据呢?王孙满指出了“世三十”“年七百”的说辞。实际上,东周贵族常常宣扬“王系”,周灵王太子晋说:

自我先王厉、宣、幽、平而贪天祸,至于今未弭……自后稷之始基靖民,十五王而文始平之,十八王而康克安之,其难也如是。厉始革典,十四王矣。^⑪

在周太子晋的认知中,虽然周王室经历了“贪天祸”以及“厉始革典”等衰乱,但王系是一脉相承的。类似的还有卫国彪傒的表述,他说:“后稷勤周,十有五世而兴。幽王乱之,十有四世矣。”^⑫据前文,西周天命观一个重要特征是后嗣王可以继承文武所受天命,因此强调王系的相承实际上就认可了东周诸王继承了天命,也就是东周嗣王可以继续周德已衰的同时保持天命以维系“共主”地位的政治合法性。

其二,承袭于西周,除了周王享有天命外,东周其他各级贵族君主也都宣扬各自的“天命”。春秋时期的诸侯受天命之例,如:

(1)唯王正月初吉丁亥,晋公曰:“我皇祖唐公膺受大命,左右武王,教威百蛮,广辟四方。”(《集成》10342)

(2)元年正月初吉辛亥,蔡侯申虔共大命,上下陟否,攸敬不惕,肇佐天子。(《集成》06010)

引文(1)为春秋晚期晋国的晋公盆铭文。铭文记述了晋国先祖受天命协助周武王拓土开疆的事迹,这与乖伯簋所载诸侯与周王“有共于大命”的观念一致。引文(2)为春秋晚期的蔡侯尊铭文,类似铭文还见于蔡侯盘(《集成》10171)。春秋晚期的蔡国已然处于亡国边缘,铭文依旧宣扬天命不忘“肇佐天子”,虽为溢美虚辞,仍可见受天命协助周王治理天下的理念。再看诸侯受天命之外其他一般贵族受天命之例。如春秋中晚期封子楚簋铭文记载:“惟正月初吉丁亥,封子楚,郑武公之孙,楚王之士,择其吉金,自作饮簋,用会嘉宾、大夫及我朋友。觥觥叔楚,厉之元子,受命于天,万世毋改。”^⑬作器者为郑国公族,在楚国为士,也自称受天命。前文已述,商周时期诸邦成员已被纳入天命体系,所以东周时期除周王外其他各级贵族受天命的现象并非春秋时期天命观的下移或谓“泛化”所致,乃是商周一贯传统。

其三,春秋时期,大邦争霸,周边小国处于朝晋

暮楚的两难境遇,他们在宣扬天命时不得不兼顾现实的政治局势,造成了一种春秋时期特有的天命观。身邻强楚的曾、蔡二国即为例证:

(3A)曾侯與曰:伯括上庸,左右文武。挹殷之命,抚奠天下……

(3B)周室之既卑,吾用變就楚。吴恃有众庶,行乱,西征,南伐,乃加于楚。荆邦既残,而天命将误。有严曾侯,业业厥圣,亲搏武功。楚命是静,复定楚王,曾侯之灵……

(3C)余申固楚成,整复曾疆。择辞吉金,自作宗彝,和钟鸣皇,用孝以享于昭皇祖,以祈眉寿,大命之长,其纯德降余,万世是尚。

(3D)曾侯與曰:余稷之玄孙,穆諗敦敏,畏天之命,定均曾土。^④

(4)蔡侯申曰:余虽末小子,余非敢宁荒,有虔不惕,佐佑楚王。霍霍为政,天命是将,定均庶邦,休有成庆。(《集成》00210)

引文(3)为近年公布的湖北随州文峰塔曾侯與钟铭文,其中便多次提及天命。(3A)作器者提及先祖辅佐文武获得天命克殷而平定天下,这是常见的诸侯受命的表达。(3B)说明周室衰落,曾国依附于楚国。当楚国遭到吴国的残伐,作器者称楚国的天命将令人堪忧,这是曾人对楚国接受天命的认可。(3C)与(3D)是曾国对自己长久受天命的期待,并提及畏天敬德,此与(3A)并属传统的天命观念。引文(4)为春秋晚期蔡侯申钟铭文,此蔡侯申与引文(2)所载为同一人,将两铭文对读,可得到与引文(3)一致的结论,即“肇佐天子”与“佐佑楚王”并举,此为春秋时期天命观念有所变化的一个重要方面。

其四,春秋时期贵族“多君”,即各阶层贵族宣扬天命展现了以周王权为中心的礼崩乐坏时代特征,是春秋时期天命观的一个重要变化。例如,春秋时期的秦国就积极宣扬天命,为自己的发展与霸权建立合法性:

(5)丕显朕皇祖受天命,鼎宅禹绩。(《集成》04315)

(6)秦公曰:我先祖受天命,赏宅受国……公及王姬曰:余小子,余夙夕虔敬朕祀……秦公其峻令在位,膺受大命,眉寿无疆,匍有四方,其康宝。(《集成》00267)

(7)……天命,曰:肇敷蛮夏,極(亟)事于秦,即服……^⑤

引文(5)为秦公簋铭文,(6)为秦公罇铭文,两铭文表达了春秋时期秦国的天命观念。两铭文都宣扬了秦之先祖受天命,后者还强调了秦公自己接受天命。秦人宣扬自己和祖先受天命,这并不违背西周天命观的内涵,但是其表达中未及协助文武或时王,表露了其张扬霸权之心。(7)为1986年陕西凤翔南指挥村出土的秦公石磐铭文,系春秋晚期秦景公时器。秦景公墓地——秦公一号大墓用周天子葬仪,秦景公为宣扬“稳固天命”而称“肇敷蛮夏,亟事于秦”确实彰显了其僭越之意图。^⑥春秋时期大国竞相宣扬天命以争夺霸权,亦获得了“他者”的认可。时人常常称颂“齐、晋亦唯天所授”(《左传》成公二年)、“天方授楚”(《左传》桓公六年、宣公十五年)、“晋、楚唯天所授”(《左传》成公十六年)、吴越亦为“唯天所授”(《国语·吴语》)等,可见诸侯受天命而霸已成为春秋时期天命观的内涵之一。

综上,东周各级贵族对天命的表达,既有对殷商、西周传统天命观的继承,也有所发展。继承方面,东周时期的天命观与西周时期一样,周王等各级贵族都可以继承先祖接受天命,诸多彝铭所载诸侯对天命观的宣扬并非僭越之举,而是周代天命观的继承与发展。变化方面,周王虽然宣扬天命却也承认周德已衰。与此同时,无论是小邦从受天命“肇佐天子”到“佐佑楚王”,还是一些大邦宣扬天命以争夺霸权,都展现了春秋时期天命政治观念突破西周传统的新内涵。

结语

王国维在《殷周制度论》中提出著名的中国古代政治文化“殷周变革”说,认为“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际”^⑦。商周天命观念的演变是否也是如此?从前文所论来看,无论是从受天命的主体、客体,还是天命观念的具体政治内涵,天命观这一商周之变乃是一种继承发展为主要特征的“损益”之变而非一种政治文化的“剧变”。首先,从受天命的主体看,商代以“帝”为天,受命的主体为上帝神。西周形成了“皇天上帝”信仰,受命主体为天帝。西周晚期至东周时期,天帝信仰并没有动摇,仍为受命的主体。其次,从受天命的客体来看,商代受命者既可以为商王,也包括辅助商王治理天下国家的内外服贵族,甚至诸邦的一般成员也可以享有天命。西周时期受命客体主要为文王、武王和周嗣王以及各级贵族臣工,这一观念一直延续至东周时期。最后,从天命观具体政治内涵看,商代天

命观在天命神学外衣下已重视国家治理的“人事”，西周时期的天命观将商代表示“政治行为”含义的“德”逐渐赋予了与宗法封建等级制相关的伦理政治内涵，形成了国家治理中“以德配天”和“天命有德”的天命观念。东周王权卑微，周王室虽然仍旧宣扬“天命在周”的王权政治合法性，但霸权兴起后的秦、吴等诸侯则利用天命为自己的霸权合法性张目。总之，无论是从受天命的主体和客体还是天命政治的国家治理内涵来看，商周天命观演变是一种如孔子所云三代政治文化的“损益”式之变，而滥觞于商周王朝基于政治合法性构建的这种天命观历经东周诸子的理论总结，进而成为中国古代重要的天命政治理论学说。

注释：

①今文《尚书·甘誓》《汤誓》《盘庚》《高宗彤日》《西伯戡黎》等成书较早的传世文献和清华简《参(三)不韦》等新出土文献中虽多次提及“天”与“天命”，但从商代甲骨彝铭记载来看，“天”并非商族所信仰的神灵，也无直接证据表明商代以前的夏代和传说时代尧舜时期有“天”神信仰。学界一般认为，商代信仰“帝”神，并用“帝”来表达天的观念。殷周鼎革之际，周人将“天”与“帝”合一，形成了“天帝”信仰，致使传世文献中出现了“天”“天命”“天胤”等辞例。参见晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016年第3期。

②关于上帝神的职能可参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第561~571页；常玉芝：《商代宗教祭祀》，中国社会科学出版社，2010年，第28~61页。

③详见吴大澂：《字说》，台北：艺文印书馆，1975年，第1页；王国维：《观堂集林》卷6，中华书局，1959年，第283页；郭沫若：《先秦天道观之进展》，《郭沫若全集·历史编》第一卷，人民出版社，1982年，第329页。

④该观点由叶玉森《殷墟书契前编集释》、明义士《柏根氏旧藏甲骨文字考释》提出，详见[日]岛邦男：《殷墟卜辞研究》，濮茅左、顾伟良译，上海古籍出版社，2006年，第347~348页。徐中舒也持此说，详见徐中舒：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1989年，第7页。

⑤详见高明：《从甲骨文中所见王与帝的实质看商代社会》，《古文字研究》第16辑，中华书局，1989年，第26页；裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社，1992年，第300页。

⑥该说以孙诒让《契文举例》为代表，详见于省吾主编：《甲骨文字诂林》，中华书局，1996年，第1582页。

⑦康殷：《文字源流浅说》，国际文化出版公司，1992年，第499页。

⑧郭静云：《殷商的上帝信仰与“帝”字字形新解》，《南方文物》2010年第2期。

⑨日本学者还有“祭器说”“标识说”。详见[日]岛邦男：《殷墟卜辞研究》，濮茅左、顾伟良译，上海古籍出版社，2006年，第348页。

⑩王震中：《中国王权的诞生——兼论王权与夏商西周复合制国家结构之关系》，《中国社会科学》2016年第6期。

⑪晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990年第1期；又见晁福林：《先秦社会形态研究》，北京师范大学出版社，2003年，第164页。

⑫郭沫若主编：《甲骨文合集》，中华书局，1999年。凡下文引用此书，均简称《合集》，括号内的数字是卜辞在书中的编号。

⑬胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》下，《历史研究》1959年第10期。

⑭刘桓：《殷墟卜辞“大宾”之祭及“乍邑”、“宅邑”问题》，《中国史研究》2005年第1期。

⑮《毛诗正义》卷23，《十三经注疏》，中华书局，1980年影印本，第622页。

⑯《毛诗正义》卷24，《十三经注疏》，中华书局，1980年影印本，第626页。

⑰《尚书正义》卷10，《十三经注疏》，中华书局，1980年影印本，第176页。

⑱晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016年第3期。

⑲学术界一般认为，引文所载“天”均为周人思想观念的掺入，商代以“帝”来表示“天”。

⑳据《合集》14294的记载，东方曰析，南方曰夷，西方曰夷，北方曰夷。而《合集》14295记载，东方曰析，西方曰彝，南方曰夷，北方曰夷。常玉芝统计其他卜辞中四方神的名字，认为东方神名为析，南方神为夷，西方神为彝，北方神为。详见常玉芝：《商代宗教祭祀》，中国社会科学出版社，2010年，第107页。

㉑殷商时期是否祭祀上帝，学界存有争议，主流说法认为殷人不祭祀上帝。如董作宾认为“卜辞中全不见祭祀上帝的记录”（董作宾：《中国古代文化的认识》，大陆杂志社编辑委员会编：《先秦史研究论集》上，台北：大陆杂志社，1967年，第244页）；陈梦家认为除了方帝与帝臣，“绝无上帝享祭的卜辞”，上帝不享受生物或奴隶的牺牲，不是求雨祈年的对象（陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期；《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年，第580页）；晁福林认为“帝是不食人间烟火、不享用祭品的天神，很少干预人间事，也极少降临”（晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016年第3期）。

㉒杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1981年，第334页。

㉓裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社，1992年，第300页。

②元子,即长子。周人克殷后,宣称“皇天上帝,改厥元子”(《尚书·召诰》)。周人代替商人成为“皇天上帝”的“元子”,此观念流传至战国,形成殷周同为帝誉之子,且周为“元妃”所生的古史观念。

②⑤中国社会科学院考古研究所:《小屯南地甲骨》,中华书局,1983年,第908页。

②⑥王进锋:《商代的神灵关系——以“帝臣”为视角》,《人文杂志》2013年第9期。

②⑦陈梦家:《殷虚卜辞综述》,科学出版社,1956年,第572页。

②⑧常玉芝:《商代宗教祭祀》,中国社会科学出版社,2010年,第68页。

②⑨《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1995年,第666页。

③⑩顾颉刚、刘起釭:《尚书校释译论》第3册,中华书局,2005年,第1403页。

③⑪《尚书正义》卷8,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第160页。

③⑫《尚书正义》卷9,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第168~172页。

③⑬李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》叁,中西书局,2012年,第125页。

③⑭刘光胜:《清华简〈传说之命〉与傅圣生平事迹新探》,《古代文明》2018年第4期。

③⑮罗新慧:《周代天命观念的发展与嬗变》,《历史研究》2012年第5期。

③⑯《尚书正义》卷10,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第176页。

③⑰从《史记·殷本纪》以及卜辞中记载的商王世系来看,武丁以前王位继承普遍存在“兄终弟及”的现象,而在武丁以后王位继承主要是“父死子继”。由于王权的集中,商王在祭祀问题上也更多祭祀自己的直系先祖。

③⑱马承源主编:《商周青铜器铭文选》第三册,文物出版社,1988年,第9页。

③⑲郭沫若:《先秦天道观之进展》,《郭沫若全集·历史卷》第一卷,人民文学出版社,1982年,第321页。

④⑩王晖:《周原甲骨属性与商周祭礼的变化》,《历史研究》1998年第3期。

④⑪李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》贰,中西书局,2011年,第136页。

④⑫《尚书正义》卷16,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第220页。

④⑬关于先周时期周人的信仰问题尚缺乏直接的史料支撑,但学界普遍认为周人的族群信仰是“天”神,如玉震中结合青铜铭文“天鼋”,认为“天”本姬姓族最大的图腾和宗神。(王震中:《商周之变与从帝向天帝同一性转变的缘由》,《历史

研究》2017年第5期)《史记·殷本纪》也间接证明先周时期周人的“天”神信仰。文中记载商王武乙射“天”之事,跳出传统儒化的史观,武乙射“天”并非荒淫残暴的行为,而是对不断壮大的周人的一种“压胜之法”,由此或可印证先周时期周人信仰“天”神。(《史记》,中华书局,1959年,第104页)

④⑭周代的“皇天上帝”在至上神层面具有同一性,但是两者为两个神灵,而非一个神灵。详见王震中:《商周之变与从帝向天帝同一性转变的缘由》,《历史研究》2017年第5期。

④⑮马承源主编:《商周青铜器铭文选》第三册,文物出版社,1988年,第14页。

④⑯《尚书正义》卷15,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第212页。

④⑰《尚书正义》卷16,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第219页。

④⑱西周末年,周宣王“不籍千亩”,引起了重臣虢文公的激烈抗议,愤言曰:“今天子欲修先王之绪,而弃其大功,匿神之祀而困民之财,将何以求福于民?”(徐元诰:《国语集解》,中华书局,2002年,第21页)可见祭祀天帝已成为周人一贯祭祀传统。

④⑲《国语·晋语八》记载:“天子祀上帝,公侯祀百辟”,即为例证。(徐元诰:《国语集解》,中华书局,2002年,第437页)

⑤⑩关于周文王、武王受命,学界多区分周文王受命、周文王与武王受命、武王受命三种情况。从实际情况看,周文王并未完成灭商的使命,因此所谓受命当为文武共同受命。从周人的认知情况看,不同文献都记载了周之贵族祭公所言,《逸周书·祭公》称:“皇天改大殷之命,维文王受之,维武王大克之,咸茂厥功”(黄怀信等:《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社,2007年,第932页)、清华简《祭公之顾命》称“我亦上下譬于文武之受命”(李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》壹,中西书局,2010年,第174页),表明了周人对文武共同受命的认可。

⑤⑪程平山:《〈程寤〉与周文王、武王受命》,《南开学报(哲学社会科学版)》2021年第3期。

⑤⑫“虞芮质平”事件发生于商周之际,是时周族在文王的带领下壮大,虞、芮两诸侯发生矛盾欲向文王争讼,入周境,见周治,相互惭愧,《史记·周本纪》称:“‘吾所争,周人所耻,何往为,只取辱耳’,遂还。”(《史记》,中华书局,1959年,第117页)周初诗作《诗经·大雅·绵》称颂:“虞芮质厥成,文王蹶厥生”(《毛诗正义》卷16,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第512页),上博简《孔子诗论》释此诗曰:“寺(诗)也,文王受命矣。讼坪(平),德也,多言后。”(俞绍宏等:《上海博物馆藏战国楚简集释》第一册,社会科学文献出版社,2019年,第12页)可见《绵》等周代文献仅提及“虞芮质平”一事,将之上升为文王受命,乃是孔子及后儒的解释。

⑤⑬李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》壹,中西书局,2010年,第136页。引用简文采取宽式隶定。

⑤⑭经学旧注曾有周文王受命于商王之说,随着新资料的

公布,文武受命于天帝逐渐成为学界的主流认识。

⑤李凯:《说清华简〈程寤〉“攻于商神”》,《云南社会科学》2014年第5期。

⑥关于清华简《程寤》的文献性质,学术界有西周、春秋初期等不同界说,仅从“扬梦”的角度看,《吕氏春秋·诚廉》记载伯夷、叔齐对周人克商的批评,其中便有“扬梦以说众”,可见清华简《程寤》关于文武受命的记载当有史源。

⑦《尚书正义》卷11,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第182~183页。

⑧黄怀信等:《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社,2007年,第453~454页。

⑨李学勤主编:《清华大学藏战国竹书》贰,中西书局,2011年,第136页。

⑩《尚书正义》卷14,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第203页。

⑪《尚书正义》卷16,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第220页。

⑫罗新慧:《周代天命观念的发展与嬗变》,《历史研究》2012年第5期;谢乃和:《夏商周三代社会形态为封建社会说》,《史学理论研究》2021年第2期;程浩:《周人所受“大命”本旨发微》,《文史哲》2022年第4期。

⑬《尚书正义》卷15,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第213页。

⑭中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,中华书局,2007年。凡下文引用此书,均简称《集成》,括号内的数字是器物在书中的编号。

⑮王和:《文王“受命”传说与周初的年代》,《史林》1990年第2期。

⑯关于《厚父》的文献性质学界虽尚有争议,但学界基本认可《厚父》中的王为周武王,可从。参见李学勤:《清华简〈厚父〉与〈孟子〉引〈书〉》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》2015年第3期;杜勇:《清华简〈厚父〉“王若曰”之“王”考实》,《邯郸学院学报》2017年第3期;刘国忠:《也谈清华简〈厚父〉的撰作时代和性质》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》2017年第6期。若此,《厚父》所载内容基本可以反映西周时期的天命观念。

⑰李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》伍,中西书局,2015年,第110页。

⑱黄德宽主编:《清华大学藏战国竹简》玖,中西书局,2019年,第154页。

⑲《孟子注疏》卷2,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第5818页。

⑳赵平安:《〈厚父〉的性质及其蕴含的夏代历史文化》,《文物》2014年第12期。

㉑郑樵:《通志二十略》,中华书局,1995年,第114页。

㉒此器藏于保利博物馆,铭文参考《中国历史文物》2002

年第6期相关文章。

㉓李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》壹,中西书局,2010年,第174页。

㉔甲骨文“𠄎”,学界将之隶定为德、值、值、省、循等。(于省吾:《甲骨文字诂林》,中华书局,1996年,第2250~2256页)从辞例看,殷商时期的德大致有“循”,如“王德出”(《合集》7231)、“王德土方”(《合集》559);“得”,如“德孚”(《合集》940)、“德求(咎)”(《合集》2500)以及名词“德”,如“咸丧出(有)德”(《合集》7240)、“元德”(《合集》40796)三种含义。今文《尚书·商书》中载“德”共14次,《盘庚》10次,《高宗彤日》2次,《汤誓》与《微子》各1次。“德”均指向“政治行为”。(李德龙:《从〈尚书·盘庚〉看殷代的“德”观念》,《史学集刊》2013年第3期)综之,殷商时期的“德”可通“值”或“循”,还可通“得”,带有伦理道德含义的“德”虽已存在,但商代的“德”更多指向“政治行为”。

㉕《尚书正义》卷17,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印本,第232页。

㉖陕西省考古研究所等:《陕西眉县杨家村西周青铜器窖藏》,《考古与文物》2003年第3期。

㉗罗新慧:《春秋时期天命观念的演变》,《中国社会科学》2020年第12期。

㉘陈筱芳:《〈诗经〉怨天诗新解》,《西南民族大学学报》2004年第5期。

㉙周代封建系谱树上的天子、诸侯和卿大夫均可称“君”,从而形成层级式的“多君”政权。参见谢乃和:《夏商周三代社会形态为封建社会说》,《史学理论研究》2021年第2期;《〈仪礼〉所见周代等级官僚形态述论》,《东北师大学报(哲学社会科学版)》2011年第5期。

㉚杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局,2017年,第669~672页。

㉛徐元诰:《国语集解》,中华书局,2002年,第99~100页。

㉜徐元诰:《国语集解》,中华书局,2002年,第131页。

㉝中国国家博物馆、中国书法家协会:《中国国家博物馆典藏甲骨金文文集粹》,安徽美术出版社,2015年,第302~306页。

㉞湖北省文物考古研究所、随州市博物馆:《随州文峰塔M1(曾侯墓)、M2发掘简报》,《江汉考古》2014年第4期。

㉟王辉等:《秦公大墓石磬残铭考释》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第67本第2分,1996年。

㊱与秦国相似,春秋晚期兴起的吴国也积极宣扬天命。如吴王光残钟铭文记载:“余严天之命,入成(城)不废。”(《集成》00223)此铭文创作背景是吴王光破楚国郢都,吴王光称“严天之命”是为自己的霸权塑造政治合法性。

㊲王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》卷10,中华书局,1959年,第451页。