

周代天命观探微^{*}

王 祁

【摘要】 探讨周代的天命观，首要的问题是探讨上天何以能够主宰人间事。这涉及上天与“下民”的关系，上天主宰人间事的合法性在于“下民”系上天所降，这种合法性又递延至作为上天“元子”的周天子。“明德”是周人获取“天命”的依据，从“明心”是“明德”之本的角度看，周代的“德”论无疑包含主观修养的成分，周人希望通过修习达到“德”的客观面。对周人而言，“天命”与“大命”是不尽相同的：“天命”的发出者是上天；“大命”的发出者除了上天，还包括周天子，故“受命”既可能是受“天命”，也可能是受天子之命。以上讨论有助于深化对周代天命观的认识。

【关键词】 天命观 《厚父》 明德 明心 大命

【作者简介】 王祁，历史学博士，中国社会科学院历史理论研究所副研究员。

【中图分类号】 K221 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2025) 02 - 0119 - 21

在周代思想史研究中，“天命”是一个极为重要的主题，它既是周人建构政治秩序的依据，也是后世两千余年王朝正统性理论的根基，因此历来受到学术界的关注。2023年出版的《周代的信仰：天、帝、祖先》一书对周代天命观的相关学术史有较为详细的述评，^①于此不赘。就目前的周代天命观研究而言，学术界主要关注天、帝的职能与关联，殷周天命观的继承与变化，“天命”与德治的联系，天命观下的祖先崇拜等问题。最近，程浩、谢

* 本文系中国社会科学院中国殷商文化学会的研究成果。

① 参见罗新慧：《周代的信仰：天、帝、祖先》，上海古籍出版社2023年版。

乃和等对“天命”的主体和客体问题进行了深入讨论,^①显示了周代天命观研究的新趋势。不过,在周代天命观研究中,仍有一些问题较少受到学术界关注,尤其是以下三者:其一,“天命”产生与转移的理论依据;其二,天命观与道德观的关联;其三,“天命”与“大命”的异同。本文抛砖引玉,讨论这些与周代天命观相关的重要问题。

一、清华简《厚父》与周代天命观依据

在周人宣扬的天命观中,“天命靡常”^②是一个极为突出的特点,只有有德之人才能获取和保有天命,这是周人对殷周革命合法性的解释。例如,《尚书·大诰》有“越天棐忱,尔时罔敢易法”,^③《尚书·康诰》有“天畏棐忱,民情大可见……惟命不于常”,^④《尚书·君奭》有“天命不易”“天不可信”,^⑤皆强调天命具有可以转移的重要特性。与周人的这一观念相对,文献记载商末纣王认为天命不会转移,如《尚书·西伯戡黎》中纣王宣称的“我生不有命在天”^⑥(《史记·殷本纪》作“我生不有命在天乎”,^⑦乃疑问句)。由于殷周革命的现实需要,故而周人选择了天命可以转移的理论,然其如何在逻辑上建构天命可以转移的理论依据,则尚待深究。除了周人常常强调的“有德”或“无德”这一类直接原因,我们还需要注意上天、天子、“下民”三者的关系,这一关系决定了天子是可以被变更的。清华简《厚父》就此问题给出了较为直接的答案。

清华简《厚父》是逸《尚书》之一,文辞古奥,多有可以与商周金文和周初《尚书》诸篇对读之处,尤其是可以与西周中期的鬲公盨对读,故

① 参见程浩:《周人所受“大命”本旨发微》,《文史哲》2022年第4期,第41~50页;谢乃和:《商周时期国家治理中天命观念的演变》,《中国高校社会科学》2023年第2期,第130~143页;谢乃和:《天帝与君王之间:商周天命授受的对象及其演变》,《史学理论研究》2024年第5期,第84~99页。

② 《毛诗正义》卷16《大雅·文王》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第1086页。

③ 《尚书正义》卷13《周书·大诰》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第424页。

④ 《尚书正义》卷14《周书·康诰》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第432~436页。

⑤ 《尚书正义》卷16《周书·君奭》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第475页。

⑥ 《尚书正义》卷10《商书·西伯戡黎》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第375页。

⑦ 《史记》卷3《殷本纪》,中华书局1959年版,第107页。

学者多认为《厚父》系早期文献。^①《厚父》以王与厚父问答的形式记载了夏朝的历史得失，其开篇一段问答为：

王若曰：“厚父！我闻禹□□□□□□□□□□川，乃降之民，建夏邦。启惟后，帝亦弗恐启之经德少，命咎繇下，为之卿事。兹咸有神，能格于上，知天之畏哉，闻民之若否，惟天乃永保夏邑。在夏之哲王，乃严寅畏皇天上帝之命，朝夕肆祀，不盘于康，以庶民惟政之恭，天则弗斁，永保夏邦。其在时后王之享国，肆祀三后，永叙在服，惟如台？”

厚父拜手稽首，曰：“都鲁天子，古天降下民，设万邦，作之君，作之师，惟曰其助上帝乱下民之慝。^②王乃遏佚其命，弗用先哲王孔甲之典刑，颠覆厥德，淫涵于非彝，天乃弗若，乃坠厥命，亡厥邦。惟时下民，共帝之子，咸天之臣，民乃弗慎厥德，庸叙在服。”^③

文中记载，王向厚父提出“时后王”若能不忘祭祀“三后”，是否可以永保王位的问题，厚父对此没有直接否定，而是从另一个角度解答了王的问题。他认为，统治百姓万邦的“君”“师”本应助上帝治理“下民”的恶行，但“时后王”未尽其责，不用孔甲“典刑”，颠覆“三后”建立的规则，引起了上天的不满，最终丢失了“天命”和“夏邦”。显然，厚父认为“典刑”才是维系夏朝秩序的关键，这也与文中特意提及皋陶之事相符——作为司法之神，皋陶是“典刑”的主要创建者。

在上引文献中，厚父还提出了一个与天命观发生学相关联的观念，就是“下民”是由上天所降的。既然天下百姓皆由上天降下，是“帝之子”，那么上天就自然有为“下民”选择管理者的权力，此即“设万邦，作之君，作之师”。被选中的“君”“师”代天治民，也就拥有了“天命”，这也是“天命”的重要特征。

此外，上引“惟时下民，共帝之子，咸天之臣”亦值得重视，其中包

① 参见赵平安：《〈厚父〉的性质及其蕴含的夏代历史文化》，《文物》2014年第12期，第81~84页；杜勇：《清华简〈厚父〉与早期民本思想》，《西华师范大学学报》（哲学社会科学版）2016年第2期，第15~22页；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，第91~95页。本文所称“早期文献”主要指西周文献，包括西周金文、部分《诗》《书》类文献等。

② 有的学者提出“之慝”或属下读，并将“之”读为“至”。此说较为迂回。“下民之慝”是完整的表述，不应分开。另外，“王乃遏佚其命”中的“王”似对应前文的“时后王”，主要指夏桀之流。

③ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（伍）》，中西书局2015年版，第110页。笔者结合近年新出成果，对部分文字与标点进行了调整。以下所引清华简内容皆照此处理。

舍过去鲜有文献提及且学者亦较少关注的观念。这句话的意思是上天所降的“下民”都是帝的儿子、天的臣子。“共”字本作“堆”，或读为“庸”，训为“乃”，对句意并无影响。此句之中的“咸天之臣”，可与《墨子·法仪》“人无幼长贵贱，皆天之臣也”^①对读，说明视“下民”为“天之臣”的观点并不孤见。不过，称“下民”为“帝之子”则颇为少见。

从文献上看，“下民”既由上天所降，也由上天所生。例如，《孟子·梁惠王下》引《尚书》逸文云：

天降下民，作之君，作之师，惟曰：“其助上帝宠之。”^②

《墨子·尚同中》云：

是以先王之书《相年》之道曰：“夫建国设都，乃作后王君公，否用泰也，轻大夫师长，否用佚也，维辩使治天均。”^③

《墨子·尚同下》云

古者天之始生民，未有正长也……故古者建国设都，乃立后王君公，奉以卿士师长，此非欲用说也，唯辩而使助治天明也。^④

清华简《成人》云：

古天氏降下民，作寺后王、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。”^⑤

《左传·文公十三年》云：

天生民而树之君，以利之也。^⑥

《左传·襄公十四年》云：

天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。^⑦

学者多已指出，以上引文可与《厚父》对读，皆表达了上天既降百姓，

① 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，中华书局2001年版，第22页。

② 《孟子注疏》卷2上《梁惠王章句下》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第5818页。

③ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，中华书局2001年版，第84~85页。“轻”当作“卿”。

④ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，中华书局2001年版，第90~91页。

⑤ 清华大学出土文献研究与保护中心编，黄德宽主编：《清华大学藏战国竹简（玖）》，中西书局2019年版，第154页。

⑥ 《春秋左传正义》卷19下《文公十三年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4022页。

⑦ 《春秋左传正义》卷32《襄公十四年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4250页。

又设立君主、百官以管理“下民”之意。^①《孟子》所引《尚书》逸文与《墨子》所引《相年》，虽未必就是《厚父》（《孟子》所引《尚书》逸文最有可能出自《厚父》，然学术界对此也有争议），但它们都可以归为《书》类文献，清华简《成人》也可归为此类。至于《左传》所说的“天生民而树之君”，当是基于同一观念生成的“公众知识”。这些文献或曰“天降下民”，或曰“天生民”，二者的内涵实则相同。《孟子》“天降下民”赵岐注“言天生下民”，^②即以“天生下民”来理解“天降下民”。

“天生下民”观念在周代文献中极为常见，亦属于时人的一般历史知识。例如，《诗经·大雅·荡》云：

天生烝民，其命匪湛？靡不有初，鲜克有终！^③

《诗经·大雅·烝民》云：

天生烝民，有物有则。^④

《逸周书·度训》云：

天生民而制其度。^⑤

《逸周书·命训》云：

天生民而成大命。^⑥

“天生烝民”与“天降下民”相同，皆是上天生下百姓的意思。

又幽公盥（《铭图》^⑦ 5677）载：

天命禹敷土，堕山，濬川；乃畴方，设征（正），降民，监德；乃自作配，向民，成父母，生我王，作臣。

幽公盥“天命禹敷土，堕山，濬川……畴方……降民”，与《厚父》开

① 宁镇疆对此的分析最为全面，参见宁镇疆：《清华简〈厚父〉“天降下民”句的观念源流与幽公盥铭文再释——兼说先秦“民本”思想的起源问题》，李学勤主编：《出土文献》第7辑，中西书局2015年版，第103~117页。

② 《孟子注疏》卷2上《梁惠王章句下》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第5818页。

③ 《毛诗正义》卷18《大雅·荡》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1191页。

④ 《毛诗正义》卷18《大雅·烝民》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1224页。

⑤ 黄怀信：《逸周书校补注译》，三秦出版社2006年版，第1页。

⑥ 黄怀信：《逸周书校补注译》，三秦出版社2006年版，第8页。清华简《命训》亦有此句，参见清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（伍）》，中西书局2015年版，第125页。

⑦ 参见吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版。本文简称《铭图》。笔者结合近年新出成果，对部分文字与标点进行了调整。以下所引《铭图》内容皆照此处理。

篇所载的“我闻禹……川，乃降之民，建夏邦”相似；豳公盨“畴方……降民……自作配……生我王，作臣”，又可与《厚父》“古天降下民，设万邦，作之君，作之师”对读。裘锡圭在考释豳公盨时指出，禹治水之所以会与“天降下民”发生关联，是因为“大概上古传说认为洪水使下民死亡殆尽，所以在禹平水土之后，上帝要降民”。^①

总之，“下民”由上天所生的观念在周代较为流行，并非《厚父》的一家之言。既然“下民”由上天所生，那么“下民”自然就可以被视为上天之子，这就是《厚父》称“惟时下民，共帝之子”的历史背景。《诗经·小雅·巧言》云：“悠悠昊天，曰父母且。”^②此称“昊天”为“下民”的父母，同“惟时下民，共帝之子”所言一致，也是周代“下民”为上天之子观念的反映。

众所周知，周代君王被称为“天子”或“天之子”。《尚书·立政》云：“周公若曰：‘拜手稽首，告嗣天子王矣。’”^③《白虎通·爵》云：“王者父天母地，为天之子也。”^④皆此之谓。何以周天子与“下民”可以同为上天之子（或“帝之子”）？这是我们需要解决的问题。

笔者认为，虽然周天子与“下民”皆是上天之子，但是二者在“天”面前的地位尚有高下之别。在文献中，周天子又被称为上天之“元子”。《尚书·召诰》云：“皇天上帝改厥元子，兹大国殷之命，惟王受命。”^⑤“元子”或为长子、嫡子，^⑥是众多“子”中极为特殊的一个。所谓“有王虽小，元子哉”，^⑦足见“元子”的崇高地位。周天子是上天的“元子”，而“下民”仅是上天之子，显示周天子地位远高于“下民”。正是因为二者地位不同，所以“下民”虽为上天之子，但对周天子的“天子”之称并无影响。

不过，值得注意的是，如果天子与“下民”皆是上天之子，那么他们

① 裘锡圭：《豳公盨铭文考释》，《中国历史文物》2002年第6期，第17~18页。

② 《毛诗正义》卷12《小雅·巧言》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第973页。

③ 《尚书正义》卷17《周书·立政》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第490页。

④ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，中华书局1994年版，第2页。

⑤ 《尚书正义》卷15《周书·召诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第450页。

⑥ 参见孙刚、李瑶：《桀可忌豆“元子”解》，《中国国家博物馆馆刊》2017年第5期，第46~52页。

⑦ 《尚书正义》卷15《周书·召诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第451页。

就都只能视天为父母，何以文献又多见天子为“下民”父母的记载？如《尚书·洪范》有“天子作民父母，以为天下王”，^①《逸周书·芮良夫》有“（天）子惟民父母”，^②皆记载天子为民之父母。这似乎又与天子、“下民”皆为上天之子的观念相左。对这一问题，笔者认为存在两种可能。

其一，有关天子为民之父母观念的记载出现时间较晚，在西周文献中尚未得见。这暗示，相较天子为民之父母观念，天子、“下民”皆为上天之子观念的产生时间要更早。上举幽公盨中有“成父母”一语，学术界往往将其与上引《洪范》“天子作民父母，以为天下王”对读，认为意即天为“下民”生王，作“下民”之父母。这似乎又将天子为民之父母观念的产生时间提前到西周时期。不过，在“成父母”后尚有“生我王”一语，若“成父母”也是天为“下民”生王的意思，就与“生我王”存在明显的语义重复，此解不可取。《国语·晋语》有“民无成君”，韦昭注：“成，定也。”^③可见“成”有确定、确立的意思，故“成父母”似与上天确立“下民”的父子人伦关系有关。古人认为，太古之初，民只知其母不知其父，更不知君臣为何，这一认识见于《商君书·开塞》《庄子·盗跖》等文献。《吕氏春秋·恃君览》谓“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道……此无君之患”，^④由确立各种人伦关系到长幼尊卑之道，再至于君臣之义，构成了从“民”到“君”“臣”的全部环节。《易传·序卦》云：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下。”^⑤也是说天地生万民，万民建立起夫妻、父子的伦常，然后才有君臣的产生。幽公盨“向民，成父母，生我王，作臣”反映了从“民”到“君”“臣”的产生过程，其中“成父母”正对应确立各种人伦关系的中间环节。因此，将“成父母”解释为确立“下民”的父子人伦关系更符合铭文语境。可见，幽公盨中的“成父母”与天子为民之父母观念无关。

其二，上天为民之父母与天子为民之父母两种观念的产生途径不同。前者颇似今人所说的创世神话，是由人类从哪里来这一问题引申出的观念；后者则更可能与古代中国权力系统中的父权家长制传统有关。王震中师指出，古代中国的王权由军权、神权和族权三部分组成，其中族权主要指族长对宗

① 《尚书正义》卷12《周书·洪范》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第403页。

② 黄怀信：《逸周书校补注译》，三秦出版社2006年版，第363页。

③ 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，中华书局2002年版，第324页。

④ 许维遹：《吕氏春秋集释》，中华书局2009年版，第544页。

⑤ 《周易正义》卷9《序卦》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第200~201页。

族的统治权。^①宗族的族长最初是家庭或家族的家长，由家内的父或祖担任。从这一传统来看，父权家族中的族长既是本族血缘上的“父”，也是本族心理上的“父”。王权既然建立在父权家长制的基础之上，天子被称为民之父母也就是顺理成章的。

实际上，这两种观念也有相通的地方，可兼容于周代的宗法制度。天子为民之父母，自然也就是民之大宗，当无疑义。上天为民之父母，天子是上天的“元子”，“下民”则只是上天之子，故天子与“下民”也能构成宗法制中的嫡庶长幼关系。这一宗法关系见于西周早期文献，《尚书·多方》云：“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏……乃惟成汤克以尔多方，简代夏，作民主。”^②这里的“民主”无疑指商周君王。蔡沈称“言天惟是为民求主耳。桀既不能为民之主，天乃大降显休命于成汤，使为民主，而伐夏殄灭之也”，^③也将“民主”等同于商周君王。不过，需要注意的是，蔡沈认为“民主”是“民”的主人（此亦为学术界的一般认识^④），这一认识虽然不能说不妥，但仍有可以阐发的地方。“主”在先秦文献中是多义的，其中一个重要的含义就是家主、家长。《诗经·周颂·载芟》云：“侯主侯伯，侯亚侯旅，侯强侯以。”毛传云：“主，家长。”^⑤《左传》襄公二十七年（公元前546年）、昭公十九年（公元前523年）都提到“宗主”一词，其中的“主”指宗族的大家长。这些都是从宗法制角度理解“主”的内涵的例子。因此，将《多方》中的“民主”解释为宗主更符合商周宗法制下的君民关系，说明天所求的“民主”应该就是“下民”的家长、宗主。可见，无论是从天为民之父母观念出发，还是从天子为民之父母观念出发，都能推导出天子为“下民”之宗主的结论，说明古人在这一问题上有着相当一致的见解。

综上，《厚父》显示不独天子是上天之子，“下民”也是上天之子，只是天子为上天之“元子”，“下民”为普通的“子”。在讲究嫡庶长幼的商周时期，天子与“下民”的这种关系自然容易演绎出主从、君臣等级关系，进而产生“君”治“民”的思想。也就是说，天子作为上天的“元子”，当

① 参见王震中：《祭祀、战争与国家》，《中国史研究》1993年第3期，第57~69页。

② 《尚书正义》卷17《周书·多方》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第486页。

③ 蔡沈注：《书经》，上海古籍出版社1987年版，第112~113页。

④ 参见屈万里：《尚书集释》，中西书局2014年版，第220页；林国敬：《〈尚书〉“民主”解义》，陈明、朱汉民主编：《原道》第36辑，湖南大学出版社2019年版，第89~100页。

⑤ 《毛诗正义》卷19《周颂·载芟》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1296页。

然可以代天治理其他上天之子，这既是其治理百姓的合法性根基，也是《厚父》中“天降下民，设万邦，作之君，作之师”的逻辑依据。从另一个角度来看，天子仅是上天的“元子”，起着代天治民的作用，如果天子治理不好万民，那么上天就当然有权为身为“帝之子”“天之臣”的“下民”寻找新的“民主”。《厚父》“颠覆厥德，沉湎于非彝”一句，意为天子若倒行逆施，失却了以“典刑”为核心的“厥德”，沉湎于不合法度的事物，就无法保有其位置。可见，成为“下民”之主是有条件的，这又为“天命”的转移找到了理论依据。要之，《厚父》揭示的上天、天子、“下民”三者的关系，不仅反映了周代天命观产生的历史背景，而且体现了其内在逻辑基础，值得深入研究。

二、从“明心”到“明德”的天命观

“天命”既然可以转移，周人就必须思索保有“天命”的办法，这一办法自然要从周人何以受命之中寻求，具体表现为对文王何以受命问题的讨论。周人认为，文王之所以受命，是因为有“德”，文王之“德”与受命之间有着明确的关联。例如，《尚书·君奭》云：

我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命……在昔上帝割申劝宁王之德，其集大命于厥躬，惟文王尚克修和我有夏。^①

《尚书·康诰》云：

惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，显民。用肇造我区夏，越我一二邦以修。^②

《尚书·多方》云：

惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，简畀殷命，尹尔多方。^③

《尚书·无逸》云：

文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之

① 《尚书正义》卷16《周书·君奭》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第475~477页。

② 《尚书正义》卷14《周书·康诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第431页。又《左传·成公二年》载：“《周书》曰‘明德慎罚’，文王所以造周也。”见《春秋左传正义》卷25《成公二年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4117页。

③ 《尚书正义》卷17《周书·多方》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第487页。

供。文王受命惟中身，厥享国五十年。^①

《诗经·大雅·文王》云：

无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易！^②

《诗经·周颂·维天之命》云：

维天之命，於穆不已。於乎不显，文王之德之纯。假以溢我，我其收之。骏惠我文王，曾孙笃之。^③

史墙盘（《集成》^④ 10175）载：

曰古文王，初暨猷于政，上帝降懿德大屏，匍有上下，会受万邦。^⑤

毛公鼎（《集成》2841）载：

丕显文武，皇天引馱厥德，配我有周，膺受大命。

上引西周文献皆可证明文王之“德”与文王受命之间的因果关联。为了保有“天命”，周人自然要“秉文（王）之德”，^⑥也就是“骏惠我文王，曾孙笃之”。

关于西周时期“德”的内涵，学术界颇有争议。早期研究多认为“德”有主观修养或道德的内涵。例如，郭沫若认为：“德字照字面上看来是从直（古直字）从心，意思是把心思放端正，便是《大学》上所说的‘欲修其身者先正其心’。但从《周书》和《周彝》看来，德字不仅包括着主观方面的修养，同时也包括着客观方面的规模——后人所谓‘礼’。”^⑦侯外庐等以“德”“孝”为周代伦理思想之骨干，也认为“德”有道德内涵。^⑧20世纪80年代以后，学者们开始提出不同意见。王德培认为：“考之《周书》文

① 《尚书正义》卷16《周书·无逸》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第472页。

② 《毛诗正义》卷16《大雅·文王》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1087页。

③ 《毛诗正义》卷19《周颂·维天之命》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1258~1259页。

④ 参见中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》（修订增补本），中华书局2007年版。本文简称《集成》。笔者结合近年新出成果，对部分文字与标点进行了调整。以下所引《集成》内容皆照此处理。

⑤ 癸钟亦有相似记载，参见《集成》251。

⑥ 《毛诗正义》卷19《周颂·清庙》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1257页。

⑦ 郭沫若：《先秦天道观之进展》，《青铜时代》，科学出版社1957年版，第22页。

⑧ 参见侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第1卷，人民出版社2011年版，第84~85页。

字，‘德’字无道德义……周初德字只当作一种‘行为’或‘作为’的意思来使用。”^①巴新生同意王氏的观点，也把周代的“德”释作行为（统治者的政行），以之为“德”的较为原始的意义。^②赵伯雄虽认为周初的“德”已经具备了道德的含义，但又认为彼时“德”主要用来表示行为或作为。^③刘源指出，“德”的行为、作为之义具体表现为祖先的政治品行。^④晁福林则训“德”为“得”，认为“德”乃得到上天眷顾和恩惠之义，周人之“德”重在强调其得之于宗法与分封，乃制度之“德”。^⑤罗新慧赞同此观点，认为“在许多情况下特别是周初时期，‘德’并不是道德，而是指具体的统治方法或周人具体所得”。^⑥可见，在20世纪80年代以来的相关研究中，学术界有一种否定“德”为主观修养的倾向，而更加注重“德”的客观性。

笔者认为，“德”固然可以被理解为符合“天命”的行为或作为——上引《尚书·康诰》中的“不敢侮齔寡”，以及《尚书·无逸》中的“怀保小民”“知稼穡之艰难”^⑦等具体行为，都可归入“明德”的范畴——但若说“德”就只是一种客观的行为或准则，而全然没有主观修养的成分，则恐不尽然。这个问题要从两个方面去讨论。

一方面，《诗经》多次提到“德”是一种法则。例如，《诗经·大雅·皇矣》云：“予怀明德，不大声以色，不长夏以革。不识不知，顺帝之则。”^⑧《左传·僖公九年》引“顺帝之则”，杜预注：“则，法也。”^⑨上帝欣赏文王之“德”，文王不贪图声色之乐，不恃强凌弱，在不知不觉中遵循着上帝的法则。这里明确提出，文王的“明德”就是“顺帝之则”。《诗经·大雅·烝民》云：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德……仲

① 王德培：《〈书〉传求是札记（上）》，《天津师大学报》1983年第4期，第71~72页。

② 参见巴新生：《试论先秦“德”的起源与流变》，《中国史研究》1997年第3期，第31~42页。

③ 参见赵伯雄：《先秦“敬”德研究》，《内蒙古大学学报》（哲学社会科学版）1985年第2期，第29页。

④ 参见刘源：《商周祭祖礼研究》，商务印书馆2004年版，第288~290页。

⑤ 参见晁福林：《先秦时期“德”观念的起源及其发展》，《中国社会科学》2005年第4期，第198~200页。

⑥ 罗新慧：《周代天命观念的发展与嬗变》，《历史研究》2012年第5期，第7页。

⑦ 《尚书正义》卷16《周书·无逸》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第470页。

⑧ 《毛诗正义》卷16《大雅·皇矣》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1123页。

⑨ 《春秋左传正义》卷13《僖公九年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第3909页。

山甫之德，柔嘉维则。”毛传云：“则，法。”^①上天生下万民，万民遵循法则，具有追求“懿德”的天性，“仲山甫之德”柔和美好，合乎法则。在这里，“德”也指符合法则的行为。《诗经·大雅·抑》与《诗经·鲁颂·泮水》皆谓“敬慎威仪，维民之则”，^②“敬”“慎”“威”“仪”四项应该是周人理解的“则”的具体内容，当其与“德”结合时，便形成了“敬德”“慎德”“威德”“仪德”。《诗经·大雅·民劳》有“敬慎威仪，以近有德”，^③是知“敬”“慎”“威”“仪”四者兼而有之，则近乎有“德”。具体而言，“敬”是不敢轻慢的意思，“慎”是慎重的意思，“威”是使人敬畏的意思，“仪”是有仪容的意思。其中，至少“敬”有较明显的主观成分。《尚书·无逸》有“严恭寅畏”，郑注：“敬，在心。”^④《礼记·曲礼上》孔疏引何胤注：“在貌为恭，在心为敬。”^⑤“敬心”无疑是一种主观修养。清华简《厚父》载：“民式克恭心敬畏，畏不祥，保教明德。”^⑥“恭心敬畏”同样点出了“敬”立足于“心”的特点。可见，周人所称的“则”既有客观成分，也包含主观修养。那么，符合“则”的“德”也应该有基于主观修养的部分。

另一方面，晚商到西周时期文献多次强调“德”根植于“心”，必须通过“心”的修习才能获得。在上引清华简《厚父》“民式克恭心敬畏，畏不祥，保教明德”中，“恭心敬畏”是“保教明德”的前提，表明正心是“明德”的根基。类似的材料较多，征引如下。

《尚书·盘庚上》云：

汝克黜乃心，施实德于民，至于婚友。^⑦

《尚书·盘庚中》云：

① 《毛诗正义》卷18《大雅·烝民》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1224~1225页。

② 《毛诗正义》卷18《大雅·抑》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1195页；《毛诗正义》卷20《鲁颂·泮水》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1318页。

③ 《毛诗正义》卷17《大雅·民劳》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1182页。

④ 《尚书正义》卷16《周书·无逸》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第472、470页。

⑤ 《礼记正义》卷1《曲礼上》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第2664页。

⑥ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（伍）》，中西书局2015年版，第110页。

⑦ 《尚书正义》卷9《商书·盘庚上》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第358页。

汝万民乃不生，暨予一人猷同心。先后丕降与汝罪疾，曰：“曷不暨朕幼孙有比！”故有爽德，自上其罚汝，汝罔能迪。^①

《左传·昭公二十四年》引《大誓》云：

纣有亿兆夷人，亦有离德，余有乱臣十人，同心同德。^②

《尚书·康诰》云：

已汝惟小子，未其有若汝封之心，朕心朕德惟乃知……用康乃心，顾乃德。^③

清华简《祭公之顾命》云：

惟时皇上帝度其心，享其明德，付畀四方，用膺受天之命，敷闻在下。^④

《诗经·大雅·皇矣》云：

帝度其心，貊其德音。其德克明，克明克类；克长克君，王此大邦，克顺克比。^⑤

师望鼎（《集成》2812）载：

丕显皇考宄公，穆穆克明厥心，哲厥德。

师鬲鼎（《集成》2830）载：

师鬲，女克蠹乃身，臣朕皇考穆王，用乃孔德逊纯，乃用心引正乃辟安德，惠余小子肇丕先王德。

癸钟（《集成》247）载：

不显高祖、亚祖、文考克明厥心，丕尹典厥威义，用辟先王。癸不敢弗帅祖考，秉明德。

大克鼎（《集成》2836）载：

穆穆朕文祖师华父，恩矍厥心，字静于猷，丕哲厥德，肆克恭保厥辟恭王。

速钟（《铭图》15634）载：

丕显朕皇考克彝明厥心，帅用厥先祖考政德，高辟先王。

① 《尚书正义》卷9《尚书·盘庚中》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第362页。

② 《春秋左传正义》卷51《昭公二十四年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4573页。

③ 《尚书正义》卷14《周书·康诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第433~436页。

④ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》，中西书局2010年版，第174页。

⑤ 《毛诗正义》卷16《大雅·皇矣》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1120页。

在上引文献中，既有西周早期的《尚书·康诰》，也有西周晚期的诸铜器铭文。清华简《厚父》有云：“民心惟本，厥作惟叶。”^①对万民而言，“心”是根本，“作”是枝叶，时人已经认识到“心”与“作”之间的本末关系。具体就上引诸文献而言，“心”皆在前，“德”皆在后，“明心”是“明德”的先决条件，足见修“德”的根基在于修“心”。如师望鼎“克明厥心，哲厥德”、师鬲鼎“用心引正乃辟安德”、逯钟“克彝明厥心，帅用厥先祖考政德”诸铭，皆强调“心”与“德”有本末之分。《尚书·盘庚中》与逸《大誓》谓“同心”则“同德”，反之则“爽德”，也是以“心”主“德”。清华简《祭公之顾命》与《诗经·大雅·皇矣》则是说上帝先考察先王之“心”，嘉许其“明德”，才将“天命”交付先王——“心”不仅是“德”的根基，还关系到“天命”的转移。可见，“德”立足于“心”，“心”为“德”本，“德”为“心”叶，这一观念是贯穿西周始末的。

“德”与“心”的关联，还体现在“德”字的字形演变上。“德”字初文写作“惛”，在甲骨文中已经存在，但甲骨文中的“惛”字尚无“德”的用法。在西周早期金文中开始出现表示“德”的“惛”字，或加“心”写作“德”“惛”等形。何尊（《集成》6014）“彝德裕天”、大盂鼎（《集成》2837）“玟王正德”中的“德”字皆从“心”。“德”字从心，正与周人“心”为“德”本的认识一致。

从西周文献来看，“心”在当时无疑已经有了情感的内涵。^②《尚书·康诰》有“子弗祗服厥父事，大伤厥考心”，^③《尚书·酒诰》有“民罔不彞伤心”，^④《尚书·无逸》有“厥心违怨”，^⑤《诗经·大雅·云汉》有“我心惛暑”，^⑥《诗经·大雅·瞻卬》有“心之忧矣”“心之悲矣”，^⑦其中的“心”无疑都表示特定的情绪，如伤心、怨恨、忧愁等。这些情绪皆属于

① 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（伍）》，中西书局2015年版，第110页。

② 已有学者就《周易》《尚书》《诗经》等早期文献中的“心”论展开讨论，参见张馨予：《先秦儒家心论研究》，山东大学博士学位论文，2021年，第27~32页。

③ 《尚书正义》卷14《周书·康诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第434页。

④ 《尚书正义》卷14《周书·酒诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第439页。

⑤ 《尚书正义》卷16《周书·无逸》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第473页。

⑥ 《毛诗正义》卷18《大雅·云汉》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1211页。

⑦ 《毛诗正义》卷18《大雅·瞻卬》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1246页。

《礼记·礼运》“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者”的范畴，^①乃天生的主观情绪。“心”既是主观情绪，那么有好的情绪，自然也就有坏的情绪，如《酒诰》称纣王“厥心疾很，不克畏死”，^②说的是纣王之心凶狠，不害怕死亡。对周代统治者而言，他们显然希望臣民去恶心、保善心，从而与己同心，这就是周人强调“明心”的根由。“明心”的“心”虽然已被赋予政治品行的内涵，但在本质上依旧是良善的人情，即主观的情绪。那么，立足于“心”的“德”又怎么可能全然是一种客观的行为或准则呢？尤其是有学者释“德”为“得”，将“德”理解为形而下的器，完全忽略了“德”必须通过“心”的修习才能获得的事实。可见，“德”虽然主要用来表达一种政治品行，但要真正具备这种品行，还需要在内心修炼。此与《礼记·大学》中“诚意正心”与“明德”的关系基本一致，反映出先秦心学的统一性。

综上，在西周文献中，“德”的内涵既有客观的一面，主要表现为一种政治品行，被称颂的“德”有其客观标准；也有主观的一面，主要表现为“德”立足于“心”，“明心”方可“明德”。正是因为“德”的内涵有主观的成分，所以“德”还是一种主观修养，需要不断修习，以最终达到“德”的客观面。这一认识对我们考察周代天命观的意义在于，“德”的主观性决定了它是不稳固的，需要统治者不断修习，不断“明心”，以维持“明德”的状态，而只有“明德”的周天子，才能恒久保有天命。这是周代天命观立足于“德”观念的主要表现。因此，“明心”与“明德”就成了周人保有天命的前提。王国维所言“是殷周之兴亡，乃有德与无德之兴亡，故克殷之后，尤兢兢以德治为务”，^③可谓确论。

三、周代“天命”与“大命”内涵辨析

就目前周代天命观的研究而言，尚无专文讨论“天命”与“大命”内涵的异同。辨析“天命”“大命”在不同文本语境下的内涵，有助于我们深入解析周代天命观。

在早期文献中，“天命”往往作为特定的名词使用，指上天或上帝之命；“大命”则时常作为“天命”的同义词出现，意在凸显“天命”之宏

① 《礼记正义》卷22《礼运》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第3080页。

② 《尚书正义》卷14《周书·酒诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第439页。

③ 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》，中华书局1959年版，第479页。

大。例如,《尚书·康诰》云:

天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命,越厥邦厥民。^①

《尚书·君奭》云:

在昔上帝割申劝宁王之德,其集大命于厥躬。^②

大盂鼎(《集成》2837)载:

丕显文王,受天有大令(命)。

师匄簋(《集成》4342)载:

丕显文、武,膺受天命,亦则于汝乃圣祖考克左右先王,作厥肱股,用夹召厥辟,奠大命。

五祀鞞钟(《集成》358)载:

乃膺受大命,匍有四方。余小子肇嗣先王,配上下,作厥王大宝,用喜侃前文人,前文人墉厚多福,用申固先王受皇天大鲁命。

毛公鼎(《集成》2841)载:

丕显文武,皇天引馱厥德,配我有周,膺受大命。

《康诰》与大盂鼎中的“大命”来自“天”,《君奭》中的“大命”来自“上帝”,师匄簋中的“大命”代指文王、武王所受之“天命”。五祀鞞钟中的“大命”就是其后文所见的“皇天大鲁命”,毛公鼎中的“大命”则与其前文出现的“皇天”相应。据文本语境可知,上引材料中的“大命”皆当指“天命”。

西周中期的乖伯簋(《集成》4331)有铭:

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,有芾(共)^③于大命,我亦弗深享邦,锡汝黼裘。乖伯拜手稽首,天子休弗忘小裔邦,归兹敢对扬天子丕丕鲁休,用作朕皇考武乖几王尊簋。

“共”,可读为“恭”。《尚书·甘誓》云:“今予惟恭行天之罚。”孔传云:“恭,奉也。”^④“恭于大命”强调的是奉行“大命”,与《尚书·无逸》

① 《尚书正义》卷14《周书·康诰》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第431页。

② 《尚书正义》卷16《周书·君奭》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第477页。

③ 关于“芾”字的释读,参见何琳仪、徐在国:《释“芾”及其相关字》,中国文字编辑委员会编:《中国文字》新27期,台湾艺文印书馆2001年版,第103~111页。

④ 《尚书正义》卷7《夏书·甘誓》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第328页。

“严恭寅畏天命”^①相似，此“大命”也应该是“天命”。乖伯的先祖本为异族，后归附周，成为周的“邦伯”，他们不仅承认周人所受的“天命”，还奉行此“天命”，并协助周人完成“天命”。可见，周天子拥有“天命”，臣子协助其完成“天命”，这是当时周人及其属邦共同遵循的原则。

但是，并非所有“大命”都可以理解为“天命”。“大命”还可以表示天子之命，如《尚书·酒诰》云：

王若曰：“明大命于妹邦。乃穆考文王肇国在西土，厥诰毖庶邦庶士越少正御事，朝夕曰：‘祀兹酒。惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行；越小大邦用丧，亦罔非酒惟辜。’文王诰教小子有正有事：‘无彝酒。’”^②

“明”，意为宣明、宣布。“妹邦”，即康叔所在之沫邦。周天子（或是成王）向康叔宣讲的“大命”，就是《酒诰》宣讲的戒酒之教，也就是“乃穆考文王”针对“无彝酒”发表的讲话。因此，这里的“大命”不会是文王、武王所受的“天命”，而只能是天子之命。更确切地说，可理解为文王的“无彝酒”之命。

番生簋（《集成》4326）有铭：

番生不敢弗帅型皇祖考丕杯元德，用申固大命，屏王位，虔夙夜，専求丕替德，用谏四方，柔远能迓。王命鬯司公族、卿事、太史寮。

“申固大命”，指巩固“大命”。番生所要巩固的“大命”，与铭文中的“王命鬯司公族、卿事、太史寮”一事明显有关，疑此“大命”也是天子之命。此“大命”最初由番生的先祖在受周天子册封时获得，番生要继承其皇祖考之“德”，就必须继承皇祖考的“大命”，并巩固“大命”，以保持富贵。铭文中的“王命鬯司公族、卿事、太史寮”，显示周天子在番生继承“大服”时重申了对番生家族的“大命”。

称天子之命为“大命”，旨在凸显其重要性与宏大性。《尚书·多士》云：“多士，昔朕来自奄，予大降尔四国民命。”^③又《尚书·多方》云：“我惟大降尔命，尔罔不知……我惟大降尔四国民命。”^④这里的“大降……命”也是为了强调天子之命的宏大，与表天子之命的“大命”内涵相同。傅斯年

① 《尚书正义》卷16《周书·无逸》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第470页。

② 《尚书正义》卷14《周书·酒诰》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第436~437页。

③ 《尚书正义》卷16《周书·多士》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第469页。

④ 《尚书正义》卷17《周书·多方》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第485~488页。

这样解释《多士》中的“予大降尔四国民命”：“此谓昔者践奄之时，曾以大命降告于四国之民。”^①此将“大降……命”等同于“大命”，可谓卓识。

理解“天命”与“大命”的异同，则“受命”客体的差异显而易见。对天子而言，其所受之命无论是以“天命”形式出现，还是以“大命”形式出现，都指“天命”。何尊（《集成》6014）载：“昔在尔考公氏，克速文王，肆文王受兹大命，唯武王既克大邑商，则廷告于天。”文王所受“大命”无疑指“天命”，故武王克商后，需要“廷告于天”，向上天报告完成了“天命”。

不过，既然周天子之命能够以“大命”的形式出现，那么早期文献中的“受命”也就有可能指接受周天子之命，此时的“受命”客体为周之臣子。这一点在传世文献中表现得较为明显。例如，《尚书·顾命》云：

兹予审讯命汝……兹既受命，还，出缀衣于庭。^②

《诗经·大雅·韩奕》云：

韩侯受命，王亲命之：缵戎祖考！无废朕命！夙夜匪解，虔共尔位，朕命不易……以先祖受命，因时百蛮。^③

《诗经·大雅·江汉》云：

锡山土田，于周受命，自召祖命。^④

在《顾命》中，发布“训命”的是成王，“训命”客体是太保奭、芮伯、彤伯、毕公、卫侯、毛公等，其“受命”当指受天子之命。《韩奕》不仅指出韩侯受天子命，还指出韩侯先祖受先王之命，受时王和先王之命皆可称“受命”。《江汉》则指出召氏家族在宗周“受命”于天子。可见，上引史料中的“受命”皆指臣子受天子之命。

臣子受天子之命可称“受命”，这对我们理解部分西周金文中的“受命”材料颇有帮助。例如，沈子它簋（《集成》4330）有铭：“休凡公克成绥吾考，以于显显受命。”董珊指出：“所谓‘受命’，我理解是胡考受周王之册命而继任为凡国君。”^⑤其说可从。毕伯克鼎（《铭图》2273）有铭：“毕伯克肇作朕丕显皇祖受命毕公鬻彝。”参考《韩奕》“先祖受命”与《江

① 傅斯年：《性命古训辨证》，上海三联书店2018年版，第47页。

② 《尚书正义》卷18《周书·顾命》《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第506~507页。

③ 《毛诗正义》卷18《大雅·韩奕》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1229~1233页。

④ 《毛诗正义》卷18《大雅·江汉》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1237页。

⑤ 董珊：《它簋盖铭文新释——西周凡国铜器的重新发现》，复旦大学出土文献与古文字研究中心编：《出土文献与古文字研究》第6辑，上海古籍出版社2015年版，第169页。

汉》“自召祖命”，“受命毕公”也可以理解为毕公接受周天子之命，^①并不一定指毕公曾接受上天之命。^②《尚书·毕命》云：“康王命作册毕，分居里，成周郊。作《毕命》。”^③又《史记·周本纪》载：“康王命作策毕公分居里，成周郊，作《毕命》。”^④毕公受命或与此有关。

综上，据西周文献可知，“天命”“大命”二者虽密切相关，但尚有差异。其中，最值得注意的地方是“大命”不完全等同于“天命”，周天子之命也可称“大命”。在此基础上，与“天命”“大命”有关的“受命”也不完全指“受天命”，还有可能指受周天子之命。

进一步而言，归属于周天子的“天命”，其主要内涵是什么？学术界对这一问题有过研究。《诗经·大雅·文王》毛传云：“受命，受天命而王天下，制立周邦。”^⑤《尚书·无逸》郑玄注：“受殷王嗣位之命。”^⑥程浩认为这两种解释都不对，主张“天命”的“本旨不止于灭商代殷，而是以替上天治理所降下的疆土人民为主要内容”。^⑦实际上，这几种认识在本质上并不矛盾。“王天下，制立周邦”本就与“替上天治理所降下的疆土人民”为同义，此三事具有三位一体的性质，其实现的前提皆为“灭商代殷”。

从早期文献来看，周天子所受“天命”往往与“匍有四方”相连，如大盂鼎（《集成》2837）有“受天有大命……匍有四方”，录伯戣簋（《集成》4302）有“佑辟四方，专弘天命”，癸钟（《集成》251）有“曰古文王，初盥馓于政，上帝降懿德大曷，匍有四方，会受万邦”，五祀鞮钟（《集成》358）有“乃膺受大命，匍有四方”，迷盘（《铭图》14543）有“膺受天鲁命，匍有四方”，师克盃（《集成》4467、4468）有“膺受大命，匍有四方”，清华简《封许之命》有“（文王）膺受大命，吮尹四方”，^⑧前

① 参见张天恩：《论毕伯鼎铭文的有关问题》，中国考古学会编：《中国考古学会第十一次年会论文集·2008》，文物出版社2010年版，第204~205页；陈颖飞：《清华简毕公高、毕桓与西周毕氏》，《中国国家博物馆馆刊》2012年第6期，第35~49页。

② 程浩、谢乃和等学者强调诸侯、臣子同样可受“天命”，则此处“受命毕公”也可解释为毕公曾接受天之命。但是，这显然并不是对“受命毕公”的唯一解释。

③ 《尚书正义》卷19《周书·毕命》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第520页。

④ 《史记》卷4《周本纪》，中华书局1959年版，第134页。

⑤ 《毛诗正义》卷16《大雅·文王》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1081页。

⑥ 《尚书正义》卷16《周书·无逸》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第472页。

⑦ 程浩：《周人所受“大命”本旨发微》，《文史哲》2022年第4期，第41页。

⑧ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（伍）》，中西书局2015年版，第118页。

引清华简《祭公之顾命》有“付畀四方，用膺受天之命”等，皆指出所谓受“天命”实为受天的治理“四方”之命。也就是说，周人认为，其所受之“天命”是成为“四方”的共主，代天治理“四方”的土地和臣民。正是基于这一使命感，周初才营建洛邑，“余其宅兹中或（域），自兹辞民”（何尊，《集成》6014），着力治理四方之民。周人虽自文王起便承受成为天下共主的“天命”，但当时还有曾为天下共主的“大邦商”的存在，故欲实现“匍有四方”的“天命”，必须完成对“大邦商”的取代。因此，早期文献不厌其烦地说明“天命”与“伐商”之间的关联，如《尚书·召诰》有“皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命，惟王受命”，《尚书·立政》有“帝钦罚之，乃俘我有夏，式商受命奄甸万姓”，^①《尚书·顾命》有“用克达殷集大命”，^②清华简《祭公之顾命》有“皇天改大邦殷之命，惟周文王受之，惟武王大败之”^③等，皆其证。何尊强调文王受命、武王“克大邑商”（《集成》6014），也是这一主旨的体现。在“伐商”功毕后，周人就能够完成上天交付的“天命”，成为当之无愧的天下共主，进而“匍有四方”。

不过，就西周历史的整体发展而言，周人在不同时期对“天命”包含的“伐商”与“匍有四方”两个目标的侧重有所差异。在文王、武王时，由于“大邦商”尚在，“伐商”必然是周人最主要的目标，故周初的文献多宣扬“伐商”之事。但是，在武王克商后，随着“伐商”大业的基本完成，周人自然越发重视“匍有四方”的目标，故文、武二王之后的历代周天子继承的“天命”多以“匍有四方”的形式出现。关于武王之后的西周天子可继承“天命”一事，逯盘（《铭图》14543）载“雩朕皇高祖公叔，克速匹成王，成受大命”，这里的“大命”就是铭文中文王、武王所受之“天鲁命”，此乃成王受“天命”的证据。清华简《皇门》载“王用能承天之鲁命”，^④学者多认为其中的“王”是成王，是为成王受“天命”的又一证据。^⑤《诗经·大雅·

① 《尚书正义》卷17《周书·立政》《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第491页。

② 《尚书正义》卷18《周书·顾命》《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第506页。

③ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》，中西书局2010年版，第174页。

④ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》，中西书局2010年版，第164页。

⑤ 也有学者认为其中的“王”指周公（参见杜勇：《清华简〈皇门〉的制作年代及相关史事问题》，《中国史研究》2015年第3期，第42~46页），这涉及周公是否称王的争议。即使这一说法可信，《皇门》也依旧是武王之后周天子受“天命”的证据。

云汉》两次提到“大命近止”，^①这一“大命”既是周邦所受之“天命”，也是时王（宣王）所受的“天命”。五祀鞮钟（《集成》358）载厉王“用申固先王受皇天大鲁命……鞮其万年永畹尹四方，保大命”，不仅说明此时的厉王业已继承“皇天大鲁命”，而且揭示了此“天命”的本质在于“畹尹四方”。毛公鼎（《集成》2841）载“告余先王若德，用仰昭皇天，申固大命，康能四或，欲我弗作先王忧”，也表明时王拥有“大命”（“天命”），此“天命”的本质在于“康能四或”。总之，文王、武王之后的西周天子基本上是在“匍有四方”这一层面维系其天命观的。^②

四、结语

以上探讨了与周代天命观有关的三个问题。

首先，笔者依据清华简《厚父》等文献，对周代天命观产生的依据，即上天、天子、“下民”三者的关系，做了较详细的分析。周人的天命观与其独特的创世观紧密相联，周人认为“下民”为上天所降，“下民”都是上天之子，因而上天能够主宰人间事。但是，上天不能亲临人间，只能选派“元子”治理“下民”，这一“元子”就是人间的君王，此即天子权力合法性的来源。值得注意的是，天为民之父母与天子为民之父母两种观念相辅相成，可兼容于周代的宗法制度。

其次，笔者从“明心”是“明德”之本的角度，考察了“德”的内涵，论证了周代天命观与道德观的关联。天子以上天“元子”之尊统治“下民”，但其“元子”身份并非固定不变的。周人认为，“明德”是成为上天“元子”的前提，背弃“明德”之人，自然也就失去了上天“元子”的身份。西周文献中的“德”虽具有客观性，但亦包含主观修养的成分。这就决定了“明心”方能“明德”，只有“明德”之天子，才能恒久保有天命。

最后，笔者还讨论了西周文献中“天命”与“大命”两个概念的异同，以往学者较少注意这一问题，有些说法不够准确。西周的“天命”与“大命”有同有异：“天命”内涵较为明确，指上天之命；“大命”虽在很多语境下等同于“天命”，但也可以表示天子之命，故不能与“天命”等而视之。

（责任编辑：张梦晗）

① 《毛诗正义》卷18《大雅·云汉》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第1211、1213页。

② 文王、武王之后的西周诸王也可受“天命”，学术界对这一点已有论述，参见吕庙军：《清华简与文武周公史事研究》，上海古籍出版社2021年版，第34~35页；程浩：《周人所受“大命”本旨发微》，《文史哲》2022年第4期，第43~44页。