

两周受命说的初型与衍变

王 坤 鹏

(北京师范大学 历史学院, 北京 100875)

摘 要: 受命说最初的目的是为了了解释朝代更迭, 受命者在原理上可以包括整个周代统治集团。周人在不同场合提出的“受命”所强调的内容各有不同: 受命强调道德, 革命强调武力, 接受天命为政治神话, 反思天命则为现实需求, 不同内容相互之间存在着张力。西周中期之后, 统治者逐渐消解了受命中存在的革命因素, 同时对天命所做的反思渐至荡然无存, 受命说成为一种固化的意识形态。东周以来, 受命说的衍变与“文王之典”很有关系, “文王之典”指周文王所作的典法, 学者整合文王受命、称王、改制, 发展出“改正朔, 易服色, 制礼乐”的受命仪典, 在其后的实际政治中广为应用。

关键词: 受命; 革命; 文王之典; 改制

作者简介: 王坤鹏(1984—), 男, 河南沈丘人, 北京师范大学历史学院博士研究生, 主要从事先秦历史与考古研究。

中图分类号: K224 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-4403(2014)01-0186-05 **收稿日期:** 2013-06-11

受命说是我国古代比较有影响的一种政治理论,《春秋繁露·三代改制质文》云:“王者必受命而后王。王者必改正朔, 易服色, 制礼乐, 一统于天下, 所以明易姓非继人, 通以己受之于天也。”就目前所见文献看, 受命说可上溯至商周鼎革之际。关于两周时期的受命说, 相关研究专文有祝中熹先生《文王受命说新探》(《人文杂志》1988年3期)、王和先生《文王“受命”传说与周初的年代》(《史林》1990年2期)、王晖先生《周文王受命称王考》(《陕西师范大学学报》2002年4期)、晁福林先生《从上博简〈诗论〉看文王“受命”及孔子的天道观》(《北京师范大学学报》2006年2期)、刘光胜先生《真实的历史还是不断衍生的传说——对清华简文王受命的再考察》(《社会科学辑刊》2012年5期)等。由于对文献解读不同, 学者之间尚有分歧。近年来, 随着新材料的不断出现, 为重新探讨周代受命说提供了条件。笔者不揣浅陋, 布陈己见, 就正于专家。

一、受命说的多重内涵

关于受命说, 周初文献如《尚书》的《金縢》《大诰》《康诰》《酒诰》《梓材》《召诰》《洛诰》《多士》《无逸》《君奭》《多方》《立政》等篇以及《诗经·大雅》的《文王》《大明》《皇矣》《文王有声》等多有述及, 根本是为了解释商周鼎革。^{[1]287-288} 根据需要, 不同场合提到的受命者以及所受之命存在不同程度的差异。先秦时期的权力更迭都非一朝一夕、一人之力能完成, 像《汉书·异姓诸侯王表》所说, “殷周之王, 乃繇高稷, 修仁行义, 历十余世, 至于汤武, 然后放杀”, 汤武革命都是累积数十世力量之后的爆发。所谓受命也不可能有一个确定的说法。

受命说的受命者与受命时间不固定。虽然传统文献中多艳称“文王受命”, 但实际材料证明, “文王受命”只是后来的一种成说而已。陈梦家先生认为周代受命有“文王受命”与“文武受命”两

说,但从《诗》、《书》、金文仅有“文王受命”而无“武王受命”来看,西周只是以文王为受命者,武王只是嗣文王作邦。^{[2]28-29}实际上,受命者也并非只有以上两种。其一,文王之前的周代先祖受命。最早者有周代始祖后稷,清华简《祭公之顾命》云:“丕惟后稷之受命,是永厚”,^{[3]174}是说周始祖后稷已接受天命。《国语·周语下》云:“自后稷之始基靖民,十五王而文始平之”,可见周人将后稷作始周邦与文王功业等量齐观,视后稷为受命之君并不突兀。此外,周先王受命者还有太王、王季。《诗经·大雅·皇矣》云:“帝迁明德,串夷载路,天立厥配,受命既固。”这里所说的受命者即是指太王、王季。《皇矣》又云:“维此王季……奄有四方”,诗人所说的正是在受命的基础上,王季能抚有天下四方,“王此大邦”。其二,文王、武王之外,周初亦有他王受命的说法。《召诰》云“皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命,惟王受命”,“受命”当指时王受命。关于《召诰》一篇作诰人及所诰对象,牵涉周公是否摄政称王以及周初年代等复杂问题,学界多有讨论,此处不作展开。不管此处时王是指周公抑或成王,都说明在文、武之后,周初尚有他王受命的说法。其三,受命者可以是一个统治集团。《尚书·多士》云“昊天大降丧于殷,我有周佑命”,伪《孔传》云“言我有周受天佑助之命”,又《君奭》云“殷既坠厥命,我有周既受”,《立政》云“帝钦罚之,乃俾我有夏,式商受命,奄甸万姓”,所谓“有夏”亦是周自称。《诗经·大雅·文王》云“周虽旧邦,其命维新”,周邦因为受命由旧而新。有周受命,实际即指周代统治集团接受天命。上引《尚书》诸篇都出自周公之手,周公摄政为治,可以说也是受命者之一。可见受命说只要能够解释商周鼎革,并不必拘泥于何者受命。

受命内容亦因具体场合不同而多有差异。这一点已有学者论及^[4],本文略作补充。其一,受命内容具体到个体事件。例如,《诗经·大雅·皇矣》云“帝谓文王,询尔仇方,同尔兄弟,以尔钩援,与尔临冲,以伐崇墉”,这是文王受上帝命伐密、崇。^[5]《大诰》云“宁王遗我大宝龟,绍天明,即命,曰:有大艰于西土,西土人亦不静,越兹蠢”,所受之命只是上帝对周所处战略形势的提示。《康诰》云“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命,越厥邦厥民”,又《逸周书·商誓解》云“肆上帝命我小国曰:革商国”^{[6]461},受命特指灭商,接收商的土地人民。其二,受命内容泛指商周鼎革。

《召诰》云:“皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命,惟王受命,无疆惟休,亦无疆惟恤。”受命泛指周克商所获得的统治权。又《金縢》云:“乃元孙发不若旦多材多艺,不能事鬼神,乃命于帝庭,敷佑四方,用能定尔子孙于下地。”“乃命于帝庭”意指武王受命于天帝,受命也是泛指抚有四方国土,安定周邦,与《大诰》“天休于宁王,兴我小邦周”相似。其三,随着克商的胜利,受命的具体内容也在改变,后来侧重于指上天对周邦国运的安排,即《召诰》所说的“天其命哲、命吉凶、命历年”。周人认为统治年限是上天所命,正如《召诰》所谓“有夏服天命,惟有历年”、“有殷受天命,惟有历年”,夏、商的统治期限都是上天所命,周也一样。^{[7]18}受命说中这一“命历年”的说法影响深远,《左传·宣公三年》记载楚庄王问鼎于成周,王孙满应曰:“成王定鼎于郊廓,卜世三十,卜年七百,天所命也。”郊廓即是成周洛邑,成王定鼎郊廓进行占卜,即《召诰》所说的营洛邑之时“厥既得卜”。王孙满所说“卜世三十,卜年七百”即是《召诰》所说的“命历年”。东周时期,周王朝积贫积弱,地域狭小,只是名义上的天子,周代贵族尚深信这种天命历年的说法,并以之反击强楚的不臣之心,足见西周以来“命历年”的说法深入人心。上天赋予周代不断扩张直到征服商王朝的权力,并将天下四方土地与民众授予周代统治集团。由这种天命观念发展出来的受命说,其受命者原理上可以包括整个周代统治集团。反映在文献中,上至周始祖后稷下至周公、成王乃至泛指的周邦,都可以接受天命。

二、受命说的内在张力

周初统治者所提出的受命说没有确定的内涵,在受命时间、受命者以及受命内容上都有不同的说法。随着时间发展,这一理论的不同说法、不同内涵之间产生了一定的张力。随着周代统治的稳定,出于政治宣传的需要,周代统治集团需

王国维先生认为《召诰》为召公之言,于省吾先生认为周公所作,晁福林先生认为是召公诰周公之作。参考:王国维《殷周制度论》,《观堂集林》,中华书局1959年版,第476-477页;于省吾《双剑谿尚书新证》,中华书局2009年版,第160-165页;晁福林《上博简〈甘棠〉之论与召公奭史事探析——附论〈尚书·召诰〉的性质》,《南都学坛》,2003年第5期。

孔颖达疏谓“发虽不能事鬼神,则有人君之用,乃受命于天帝之庭,能布其德教以佑助四方之民,用能安定汝三王子孙在于下地”。

要对受命说加以改造,消解这种张力。

张力首先体现在受命与革命之间。受命,顾名思义就是从上天那里接受天命,对于获得天命的方式则没有明示,这一概念本身带有强烈的伦理意味。^[8]《尚书·多士》云:“有夏不适逸,则惟帝降格,向于时夏。弗克庸帝,大淫佚,有辞,惟时天罔念闻。厥惟废元命,降致罚。”夏朝淫佚不敬招致上天的惩罚。又云:“(殷)在今后嗣王……诞淫厥佚,罔顾于天显民祗。惟时上帝不保,降若兹大丧。”周受殷命亦是出于殷统治者淫佚堕落,看不出武力征伐的痕迹,鼎革过程充满着道德理性。正如《诗经·大雅·皇矣》云:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获,维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓,乃眷西顾,此维与宅。”夏商两国自毁基业,周受天命是上帝的眷顾。在这种提法里,“受命”只是简单的授予,决定权在于上天,武力征伐则退居幕后。然而周初受命说中还存在着“革命”的提法,突出了武力征伐在受命中所起的关键作用。《逸周书·商誓解》云:“予言非敢顾天命,予来致上帝之威命明罚。”^[6]又云:“今纣弃成汤之典,肆上帝命我小国曰:革商国。”^[6]周武王明言“非敢顾天命”,意思就是不管周代是否受命,都要“致上帝之威命明罚”;“革商国”,也就是“革命”。《尚书·顾命》说:“昔君文王、武王……用克达殷,集大命”;“达殷”亦出现于西周金文《史墙盘》^[9];^[10]“达”同“挞”,意为征伐。《史记·周本纪》记载武王伐商后第二天祭社,武王云:“革殷,受天明命”,其意与“达殷,集大命”相同,武王进行武力征伐,革命之后,才算真正接受天命。

受命与革命两种提法并没有根本上的矛盾,一者强调道德,一者强调武力,本质上相辅相成。但在作政治宣传时,这种差别一定程度上还是会造成冲突的。因此,随着周代文治的发达,周代统治集团便着力解决这一问题,通过“武王受命”可见一斑。关于武王受命,最初的说法武王只是继文王保有天命。《诗经·大雅·大明》先说“天监在下,有命既集”、“有命自天,命此文王”,继说“笃生武王,保右命尔,彛伐大商”。郑玄认为“右,助也”,实际上“右”当训“有”,谓文王受天命,武王灭商,保有天命。西周早期的《大盂鼎》铭文曰:“丕显文王,受天有大命。在武王,嗣文作邦。”^[9]亦是说文王受命,武王继文王保有此命。这种说法中,武王仍是继保天命的形象。

随着周代政权稳定,为了消解受命说中的革命因素,渐渐出现了“文武受命”的说法。这种说法可追溯到周公执政时期。《尚书·洛诰》云:“惟周公诞保文武受命”。另外如《诗经·周颂·昊天有成命》云:“昊天有成命,二后受之。”郑玄曰:“二后,文、武也。”^[10]西周晚期《师询簋》云:“丕显文武,受天命。”^[9]《毛公鼎》云:“丕显文武,皇天引厌厥德,配我有周,膺受大命。”^[9]《乖伯归峯簋》铭文亦云:“丕显祖文武,膺受大命。”^[9]等都是这种说法。在“文武受命”的说法中,武王与文王一样,直接从上天那里接受统治天下的命令,已找不到武王革命的血腥气息。《孟子·尽心下》云:“孟子曰:‘尽信书则不如无书。吾于《武成》,取二三策而已矣。仁人无敌于天下,以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也?’”孟子等战国学者已不认同商周鼎革过程中曾出现凶残血腥场面,足见周代对受命说的改造十分成功。

张力还体现在接受天命与反思天命之间。周初统治者在各种场合大力宣称接受天命,同时他们对天命也进行了深入反思。周公诫命殷遗民时曾说到夏、商曾接受天命,多有历年,但最终被周代替。考察夏商失国的原因,周初统治者认为是因为“惟不敬厥德,乃早坠厥命”(《尚书·召诰》)。同时,对于天命也产生了一种不确定的感觉,《康诰》云:“惟命不于常”。虽然周王朝接受了天命,但正像《君奭》所说“殷既坠厥命,我有周既受,我不敢知曰厥基永孚于休”,周的基业国运是否能保持长久尚是未知数。又《召诰》云:“惟王受命,无疆惟休,亦无疆惟恤”,周受命是上天的绝大休赐,亦是无限忧恤之事。《诗经·大雅·文王》云:“宜鉴于殷,骏命不易”,由殷失天命,周人认为天命难持。^[11]此类对天命的反思遍见于周初文献,如《大诰》云:“尔亦不知天命不易”,《君奭》云:“不知天命不易”,《周颂·敬之》云:“天维显思,命不易哉”等。

接受天命与反思天命只是对天命的态度不同,并无实质矛盾。在不同场合,周人对接受天命与反思天命各有强调。但接受天命为一种政治神话,天命不易则是一种实际思考,不同的提法并不利于政治宣传。随着周王朝统治日久,对受

学者将此句补入《逸周书·克殷解》,朱右曾《逸周书集训校释》,(台湾)世界书局1980年版,第91页。

《大诰》孔颖达疏谓“亦不知天命之不可变易也”,《君奭》孔颖达疏谓“天命不易,言甚难也”。《大诰》所释似不如《君奭》为确。

命所进行的反思逐渐淡化。^[12]西周末及东周时期,周接受天命已为事实所验证,当时的主流观念只是祈求并固守天命。西周厉王时器《胡簋》铭云:“申固皇[上帝]大鲁命,用令保我家、朕位、胡身,施降余多福,宪烝宇,慕远猷,胡其万年,将实朕多御,用禱寿,句永命。”^{[9]4317}统治者对于天命的要求只是长保权势及身家性命,并认为周王朝所受天命一定会保佑他们长久地享有权力,已经缺失了初期受命说中对天命的深入反思。这一时期,政治上出现了种种问题,周的统治日见削弱,周人只是认为其所受的天命出现了问题。如《诗经·小雅·节南山》云“昊天不惠,降此大戾。”《诗经·大雅·桑柔》云“天降丧乱,灭我立王。”又如清华简《芮良夫咎》云“天之所坏,莫之能支,天之所支,亦不可坏”等^{[13]146},都是将周邦的兴坏归因于所受的天命,早期对天命所进行的反思渐至荡然无存,受命说趋于固定,逐渐成为一种意识形态。

三、受命说与“文王之典”

文献中存在的“文武受命”前文已述,但“文武受命”的提法只是周代统治集团对受命说所进行的修补,比较典型的提法仍是文王受命。《诗经·大雅》中的《文王》《文王有声》及《大明》诸篇都极力渲染文王受命,“文王受命,有此武功”、“有命自天,命此文王”,晚到两周之际的《尚书·文侯之命》仍云“惟时上帝集厥命于文王”。东周之后下延到秦汉时期,文王受命的说法逐渐成为受命说的主要模式。这种衍变与文献所说的“文王之典”有莫大关系。

周取代商成为四方共主,除武力征伐外,也伴随着一套典礼制度的形成。周人旧为商伯,在祭祀及日常政治活动中,经常使用商人典礼,这种情况在克商后短期内并未改变。《尚书·多士》云:“惟尔知,惟殷先人,有册有典。”可知商人有一套成熟的典册制度。周人最初也使用这套典制,《逸周书·世俘解》记武王克商后,“告于周庙曰:古朕闻文考修商人典”,顾颉刚谓“此即周人循商人之典”^[14]。《康诰》云“师兹殷罚有伦”,周公叮嘱卫康叔要借鉴商代刑罚制度^{[15]365},不过《康诰》同时记载“乃其速由文王作罚”,已说到要根据文王所定的刑罚来行事。另外《酒诰》云“尚克用文王教,不腆于酒。故我至于今,克受殷之命”,周公认为周能受命,关键就在于克守文王之典教。可见文王时期虽然没有最终完成由伯而

王的过程,却制定了一些典法。文献中对“文王之典”渲染有加,《诗经·周颂·维清》云“维清缉熙,文王之典,肇禋,迄用有成,维周之祯”,正是有了“文王之典”,周代始受命作祀。又《周颂·我将》云“仪式刑文王之典,日靖四方”,“文王之典”是周人统治四方的基本方略。

所谓“文王之典”的文献阙如,详细内容我们已不得而知,但可考其大略。《逸周书》有《程典》篇,传为文王在程地为周所作的典法。史官记载文王作《程典》的背景云:“维三月既生魄,文王合六州之侯,奉勤于商。商王用宗谗,震怒无疆。诸侯不娱,逆诸文王。文王弗忍,乃作《程典》,以命三忠(吏)。”^{[6]165-166}文王参觐商王,商对周起了猜忌,觐见之际商周产生了矛盾。文王在这种情况下,作了《程典》。俞樾认为:“‘三忠’未知何义……据《大匡篇》‘王乃召冢卿三老三吏’,孔注‘三吏,三卿也’,疑此文‘三忠’乃‘三吏’之误。‘吏’字阙坏,后人遂妄改为‘忠’耳。”^{[16]108}俞说可从。所谓“三吏”,即典籍和金文中的“三事”。《诗经·小雅·雨无正》云“三事大夫,莫肯夙夜”,《小孟鼎》铭云“三事大夫入服酒”^{[17]2839},《矢令方彝》铭云“明公朝至于成周,诞令(命),舍三事令(命)”^{[9]9901},“以命三吏”即相当于铭文中的“舍三事命”。可见《程典》此篇即是文王所作周典,以诰诫有周之贵族官僚,此篇典法或即是文献所说“文王之典”的一部分。遗憾的是,现存《程典》多涉战国制度,似后人移他文所补,已非文王所制。^{[6]165}

东周以后,学者将改制典法视为受命的必要程序。《公羊传·隐公元年》解释“元年春王正月”,云:“王者孰谓?谓文王也。”何休注称:“文王,周始受命之王,天之所命,故上系天端,方陈受命,制正月,故假以为王法。”徐彦疏云“春者端始,文王者周之始,受命制法之王,理宜相系。故见其系春,知是文王,非周之余王也”,又云“谓文王者,以见孔子作新王之法,当周之世,理应权假文王之法。”^{[17]2196}“文王之法”即“文王之典”,延续西周以来的传统,《公羊传》及其后的公羊学者,对于“文王之典”十分标榜,将文王制作典法作为受命改元的重要理据。与此相似,《尚书大传》云“文王受命一年,断虞芮之质,二年伐于,三年伐密须,四年伐畎夷,五年伐耆,六年伐崇,七年而崩”^[10],《大雅·文王》孔颖达疏引为文王受命编排好了年份,将之视为新周之元年。在这种说法中,文王受命之年,尚未克殷,周代统治

者就已经预见将来的国运,周代替商王朝统治天下已成定局。这种说法与前引王孙满之语“卜世三十,卜年七百,天所命也”一样,都是周代统治集团对受命说所进行的改造。

学者整合文王受命、改制、称王等内容,衍生出一套受命仪典。《春秋繁露·三代改制质文》记载:“文王受命而王,应天变殷作周号,时正赤统,亲殷故夏,继虞谓之帝舜,以轩辕为黄帝,推神农以为九皇,作宫邑于丰,名相官曰宰,作《武乐》,制文礼以奉天。”^[18]^[187]认为文王受命,在历法、官制、都制、服色、礼乐等方面都进行了改制。这些改制就成了受命者应完成的仪典,董仲舒总结为“改正朔,易服色,制礼乐”。司马迁学《春秋》于董仲舒,其有关受命说也继承了董氏的说法。^[19]^[16]《史记·周本纪》说到周文王受命:“诗人道,西伯盖受命之年称王,而断虞芮之讼,后十年而崩,谥为文王。改法度,制正朔矣。”关于受命的标志即是“改法度,制正朔”,足见“文王之典”对受命说的影响。^[20]

受命说作为解释政治更迭的工具,在不同场

合被加以宣扬。周积累数代之力代商而立,受命者原理上可以包括整个周代统治集团,因此周人在不同场合提出的受命,具有不同程度的差异。反映在文献中,上至周始祖后稷下至周公、成王乃至泛指周邦,都可以接受天命。受命者不同,受命场合不同,受命的具体内容也各有差异。另外,受命与革命、受命与反思天命之间存在着一定的张力。周代统治稳定之后,为了政治宣传的需要,周代统治者着手消解受命中存在的革命因素,同时早期对天命所进行的反思渐至荡然无存。受命说逐渐成为一种比较固化的意识形态。东周以来,受命说的衍变与“文王之典”具有很大关系。“文王之典”指周文王为周代所制作的典法。东周以来的学者极力渲染文王制典与受命之间的关系,整合文王受命、称王、改制,发展出“改正朔,易服色,制礼乐”的受命仪典,并在其后的实际政治中广加应用。

周初对于受命尚无如此明确的结论,如《君奭》云“我受命无疆惟休,亦大惟艰”,对受命充满着未知。

参考文献

- [1] 刘家和. 史学、经学与思想[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2005.
- [2] 陈梦家. 西周年代考[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [3] 李学勤. 清华大学藏战国竹简(一)[M]. 上海: 中西书局, 2010.
- [4] 王和. 文王“受命”传说与周初的年代[J]. 史林, 1990, (2).
- [5] 晁福林. 从上博简《诗论》看文王“受命”及孔子的天道观[J]. 北京师范大学学报, 2006, (2).
- [6] 黄怀信, 张懋镕, 田旭东. 逸周书彙校集注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- [7] 刘泽华. 中国政治思想史(先秦卷)[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1996.
- [8] 许倬云. 周人的兴起与周文化的基础[G]//历史语言研究所集刊(第三十八本). 台北: “中央研究院历史语言研究所”, 1968, (38).
- [9] 中国社会科学院考古研究所. 殷周金文集成[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [10] 毛亨, 郑玄, 孔颖达. 毛诗正义[G]//阮元. 十三经注疏. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [11] 马瑞辰. 毛诗传笺通释[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [12] 罗新慧. 周代天命观念的发展与嬗变[J]. 历史研究, 2012, (5).
- [13] 李学勤. 清华大学藏战国竹简(三)[J]. 上海: 中西书局, 2012.
- [14] 顾颉刚. 逸周书·世俘篇 校注、写定与评论[G]//文史(第二辑). 北京: 中华书局, 1963.
- [15] 孙星衍. 尚书今古文注疏[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [16] 俞樾. 周书平议[G]//俞樾. 春在堂全书(第一册). 南京: 凤凰出版社, 2010.
- [17] 何休, 徐彦. 春秋公羊传注疏[G]//阮元. 十三经注疏. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [18] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [19] 饶宗颐. 中国史学上之正统论[M]. 上海: 上海远东出版社, 1996.
- [20] 刘光胜. 真实的历史还是不断衍生的传说——对清华简文王受命的再考察[J]. 社会科学辑刊, 2012, (5).

[责任编辑: 秋语]