

「命」與西周神聖世界觀的建立

姚彥淇*

摘 要

在西周前期的觀念中，「命」字所傳達的非但是一種神聖的存有性，更是神聖性的代表及象徵符號，並非僅是後世所常用的命令或生命的形式義。不僅我們所熟悉的「周文傳統」絕大部份是築基在「命」的觀念上，周人神聖世界觀的三大領域—政治、信仰、宗法，也是以「命」為中心所建立起來。「命」本身所蘊含的象徵力量，也在實際的文化建構過程中被周人發揮的淋漓盡致。而這樣的原始意蘊也就是「命」在後來中國哲學的言說語境中，作為一個重要觀念及思考焦點的遠因。

關鍵詞：命、天命、王命、神聖符號、神聖象徵、世界觀

* 國立臺北護理健康大學通識教育中心助理教授

壹、前言

上個世紀初，王國維先生就曾深刻分析殷商之際制度改革所代表的重要意義，他點出了周人之制的主要精神就是「納上下於道德」¹。雖然宗法氏族制度的雛形可能早已萌發於殷商時期，但在殷商時期維繫氏族團體的主要力量在於自然的血緣關係，周人宗法制度的一大突破就是除了將氏族結構更加制度化和組織化外，更藉由賦予宗法制度道德的內涵，來達到團結氏族及維持制度穩定的目的。但不管是無形的道德意識還是有形的宗法制度，在上古之人的觀念中，這些事物的起源絕非憑空而起，或是純靠人爲的力量而造。因爲凡此等改變世界秩序或創設偉大事業的功蹟，必定由一不凡的神聖力量所賜予。如伊利亞德所言，凡「世界的建立」的過程必定也是「神聖空間」的構築過程：

神聖空間的經驗，使得「世界的建立」成為可能，神聖者在這空間中，顯示自己，真實地將自己揭露，使得這世界得以進入存在。然而，神聖進入這世界，並不只是將一個「定點」投射到模糊而無形式的凡俗空間，或者將一個「中心」投射到混沌中而已；它還在宇宙面中形成一個突破點（a break），因而開啟了宇宙不同層面之間（即地與天之間）的聯繫，而且使一種存在模式在本體上進入另一種存在模式的通道成為可能。這種在凡俗空間不同性質中形成的突破，創造了「中心」，透過中心，得與另一世界共融交往被建立起來，而結果，便是建立了這世界，因為中心指引出「定向」是可能的。……這個世界，成為我們所能理解的世界、所能理解的宇宙，是它顯示自身為一個神聖的世界。²

伊利亞德認爲建立神聖空間（世界）的第一步就是要先建立一個「突破點」，也就是所謂的「中心」。然而對殷周之際和西周初期的周人來說，建構他們神聖世界的中心是什麼呢？

如果要從西周初期的文獻中，找出一個可以和伊利亞德的「突破點」或「中

¹ 王國維云：「欲觀周之所以定天下，必自其制度始矣。周人之制度大異于商者，一曰立子立嫡之制。由是而生宗法及喪服之制，并由是而有封建子弟之制、君天子臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下。其旨則納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道團體，周公制作之本意，實在於此。」見王著：《觀堂集林（外二種）》上冊，〈卷第十 史林二〉（石家莊：河北教育出版社，2001），頁288-289。

² 〔美〕伊利亞德（Mircea Eliade）著、楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001），頁112。

心」相對應的概念，由上天所受之「命」可說是一個再適合不過的選擇。也就是說，在西周初期周人是以「命」這個概念，作為他們所統治世界的神聖中心。在西周早期的文獻中，周人屢屢強調自己對天命的敬服以及自己是受天所命而興，如《尚書·周書·大誥》³：

已予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。（頁192）

又，《尚書·周書·召誥》：

嗚呼！皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。（頁220）

而夏、商最後之所以敗亡，周人也強調是因為是夏、商末期的統治者昏亂喪德，而受到天的懲罰所致，如《尚書·商書·湯誓》：

王曰，格爾眾庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。（頁108）

以上引述的文獻反映出了兩個觀念，第一是周人對天完全是抱持著宗教式的崇拜情感，要不然也不會強調周的崛起是受天所命。第二是天命對所有政權和統治者的懲揚，完全是以人的道德表現為依據。而不少學者認為周人所提出的天命觀具有劃時代的意義，是對於殷人原始宗教的轉化。像徐復觀先生就認為周人的天命觀轉化了殷人的自然神崇拜，將「敬」的觀念投射到對於最高神—天的信仰之上，從此天對於人的影響及作用僅以人的行為在道德上合不合理為依據⁴。但是筆者認為對周

³ [清]阮元校勘：《十三經注疏》用文選樓藏版校定（臺北：藝文印書館，1955年初版）。本書所引十三經原文均徵引自此書，為免注文過度重出，於引文後標明出處頁碼，不另注版本。目前傳世的《尚書》主要有伏生本古文尚書和孔傳古文尚書兩種，而經過清代學者閻若璩、浩費畢生廣搜例證後的考證，已經證明今本古文尚書多出伏生本的二十五篇屬偽作。然證《偽古文尚書》之偽並非閻若璩一人之所獨功，前此學者若朱子、蔡沉、梅文鼎、趙孟頫等皆有先見之明。所以筆者所引尚書文獻以今文尚書為準，古文尚書已被證為偽作的篇章則暫從略。有關尚書版本的流傳歷史情況可參考，陳夢家：《尚書通論》（臺北：哲仰出版社，1987）。

⁴ 徐復觀：「周人雖然還保留著殷人許多雜亂的自然神，而加以祭祀；但他們政權的根源及行為的最後依據，卻只訴之於最高神的天命。並且因為由憂患意識而來的『敬』的觀念之光，投射給人格神的天命以合理的活動範圍，使其對於人僅居於監察的地位。而監察的準據，乃是人們行為的合理與不合理。於是天命（神意）不再是無條件地支持某一統治集團，而是根據人們的行為來作選擇。」見徐著：《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁24。

人來說，天命的意義不僅止於倫理道德上，更是周人建構精神及客觀世界的典範來源。

我們以目前學界所公認，大致可反映周代政治、社會情況及文化觀念的《尚書·周書》和《詩經》為例，如以其中「命」的出現次數來看似乎就可以體察到，「命」在周人世界裡作為神聖中心的地位和重要性。傅斯年先生曾比較過金文及《尚書·周誥》中的命字字義，發現金文中的命字多指「王命」，而《尚書·周誥》中的命字則多指「天命」。傅先生認為此乃兩種文體的寫作目的不同之故，因為「周誥乃建國之謨訓」、「金文乃王命之記榮」，所以會有說命對象比例不同的現象⁵。《說文》有云「命」乃「發號」之義⁶，也就是我們一般最直接所想到的「命」的本義。但如果我們只固著在這個動詞式的本義上來求解，或許就很難說明為何「命」會在後來的思想史中成為一個那麼重要的觀念命題。筆者認為「命」在上古時代不僅是一個表達特定語意的定彙，更是一個重要的象徵性符號，隱涵豐富的思想及動態性力量⁷。這股象徵力量所發揮的效果和展現面相之一，就在西周初年周人的建國事業上。在建國初期周人為了統治需要所進行的一系列變革（傳統上以周公「制禮作樂」來形容這一系列的變革），其實就是針對殷商傳統文化做有計畫的改造。在這個文化改造的過程中，「命」這個觀念扮演了十足重要的角色，也發揮了若干關鍵性的作用。如果我們仔細分析「命」的發號對象和發號內容，我們就會發現「命」與周人建立神聖世界的行動是有密切關係的。本文主旨即是針對在這個行動過程中，就「命」所扮演的角色、作用做一番分析及演繹。

貳、「受命克殷」與「其命維新」—— 推翻舊世界與新世界的開啟

伊利亞德認為神聖空間的建立是通過「重復原初神顯」的過程，將特定的世俗空間給標示出來，切斷其與周圍世俗空間的聯繫，從而使這個地方「神聖化」。通

⁵ 傅斯年：《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》第二冊（臺北：聯經出版社，1980），頁215。

⁶ [清]段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業股份有限公司，1983），頁57上

⁷ 美國知名宗教學者杜普瑞曾論「神聖符號」所擁有的巨大力量：「符號表象包括了完全非理性的要素，這些要素拒絕服從邏輯思考的法則。但是它的功能卻帶高度的理性色彩，因為它建立一些原型，使吾人所覺的衝突得到解釋、終獲解決。由於這種解決在自我實現的過程中是最重要之物，符號在個人的心理發展上也展示了巨大的力量。這種力量的來源是超過維護自然功能所需的一種能量。符號一旦構成，就能吸取越來越多的能量走向超個人的目標。符號轉化欲力（libido）的力量，顯示它的預期性價值。符號為意識指出應該變成何物。隨著世界的變遷，意識到新的獨特經驗，同時也要求新的獨特符號。這些符號再為有意識的行動指出應該如何轉化。符號化過程預期了未來；符號引導個人從事新的活動，並且為群體指出走向新的文化形塑的途徑。」[美]杜普瑞（Louis Dupr'e）：《人的宗教向度》（臺北：立緒文化出版有限公司，2006），頁167。

過這種方式，空間變成爲力量和神聖永不枯竭的泉源，使得人類只要進入那一個空間之中，就能分享到神聖的力量，並且和神聖互相交流。然而除了將世俗空間神聖化之外，神顯還得進一步確保這個空間神聖性的永存⁸。對周人來說，那個「原初的神顯」就是「文王受命」的歷史記憶，也是開啓周人神聖世界的前奏曲：

〈無逸〉：「文王受命惟中身，厥享國五十年。」（頁242）

〈君奭〉：「亦惟純佑，秉德迪知天威，乃惟時昭文王。迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉。」（頁247）

〈大雅·文王之什〉：「文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新。」（頁533）

不過後來文王不壽而由武王繼其興周之志，因爲武王不論在宗法還是政治上，都是文王的合法繼承者，所以也繼承了文王生前一切有形的政治權力和無形的政治榮耀。當周人確立其「受命」資格後，下一步就是開始其討殷事業，周人也始終堅信他們是受天所命而伐殷的，如：

〈酒誥〉：「王曰，封，我西士棐徂邦君、御事……不腆于酒。故我至于今克受殷之命。」（頁208）

〈多士〉：「王若曰，爾殷遺多士，弗弔，旻天大降喪于殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，勅殷命終于帝。肆爾多士，非我小國敢弋殷命。」（頁236）

〈康誥〉：「天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民，惟時。乃寡兄勛，肆汝小子封，在茲東土。」（頁201）

在舉起伐殷大旗之前，周人在政治上原爲效忠殷王的臣民⁹，但他們這時卻義正辭嚴的起兵討殷。除了現實上殷主的離心離德給予他們可趁之機外，更重要的是，在心理上周人堅信他們的討殷之舉是奉天之命而行，在宗教和政治上有絕對的正當性¹⁰。

日本學者小南一郎在其2006年出版的新作《古代中國天命と青銅器》中，對於天命與周代國家體制兩者之間的密切關係有精采的論述。透過對青銅銘文的研

⁸ 見〔美〕米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、楊姚蓓琴譯：《神聖的存在—比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁347。

⁹ 殷、周早期的關係可參考，夏含夷：《古史異觀》，〈早期商周關係及其對武丁以後殷商王室勢力的範圍的意義〉（上海：上海古籍出版社，2005），頁1-8。

¹⁰ 武王克商的經過可參考，楊寬：《西周史》，〈第四篇 西周王朝的軍政大事〉，〈第一章 論周武王克商〉（上海：上海人民出版社，1999），頁483-520。

究，小南一郎認為周代（特別是西周前期）整個國家組織是靠天命觀念來維繫及運作。周王與諸侯的君臣關係是靠「冊命」儀式來確認，而在周人的文化觀念之中，每場冊命儀式與君臣關係的建立，其實就是太初時刻（始原の時）中原型神話的重覆再現。而這個太初的原型神話，就是所有周人都共同信仰傳頌的「文武受命」記憶¹¹。另外，小南一郎引用豐田久氏的觀點進一步指出，作為周人受命神話代表的文王和武王，其實正好象徵了「天命」兩個不同層次的作用。文王所代表的是天命的膺受者角色，具有濃厚的宗教性格；武王所代表的是領有天下四方的統治者角色，具有濃厚的軍事武力性格。文王、武王這兩種不同的性格反映在歷史敘事上，剛好就代表了周人從興起到翦商的前後兩階段過程：文王正式受天命被賦予翦商的任務，而實際的軍事行動卻是完成於武王之手¹²。豐田久氏的觀點讓我們瞭解到西周初期的天命觀，其實是在一個共同的概念之下包涵了兩個不同的層次。

雖然小南一郎對文武受命的分析有其深刻獨到之處，但其實無法解決一個疑惑，那就是早在文、武之前周人已經是中土西埗的大族，但為什麼周人的受命神話是始於文王，而不是更早的季歷或公劉呢？為了回答以上這個問題，杜正勝提出「西土意識」這個觀點，他認為周人的天命觀雖是一種政治口號，但其底層卻蘊藏了一種「西土意識」¹³。「西土」一辭常見於西周初期的文獻中¹⁴，杜氏認為此辭乃是掌握西周初期政治社會狀態的重要關鍵。據杜氏分析「西土意識」的形成緣於周人在進行征伐戰爭及建國初期常以「西土之人」自居，以有別於居於東方的殷人。而另一方面在武王展開伐殷作戰之前，周人就已經有效統御整合了關中地區大部份的氏族部落，組成一個以周人為首的西方邦國聯盟。此統合工作約完成於文王之手，而在此過程中西土之人的群體認同意識也逐漸產生，最後成為西方邦國聯盟

¹¹ [日]小南一郎：《古代中國天命と青銅器》，〈第四章 冊命儀禮〉（京都：京都大學學術出版會，2006），頁128-178。

¹² 同前書，〈第五章 天命の実態と機能〉，頁191-200。

¹³ 見杜正勝：《古代社會與國家》，〈參、封建政治與社會〉（臺北：允晨文化出版社，1992），頁312。

¹⁴ 見《尚書·牧誓》：「時甲子昧爽，王朝至于商郊牧野，乃誓。王左杖黃鉞，右秉白旄以麾，曰：「逖矣西土之人。」（頁158）、「弗迓克奔，以役西土。」（頁159）另外「西土」一辭出現的地方尚有〈康王之誥〉：「敢敬告天子，皇天改大邦殷之命，惟周文武誕受美若，克恤西土。」（頁289）、〈大誥〉：「予不敢閉于天降威，用寧王遺我大寶龜，紹天明。即命曰：『有大艱于西土，西土人亦不靜，越茲蠹。殷小腆誕敢紀其敘。……』」（頁190）、《尚書·泰誓中》：「王乃徇師而誓，曰：『嗚呼！西土有眾，咸聽朕言。我聞：吉人為善，惟日不足；兇人為不善，亦惟日不足。……』」（頁154）、《尚書·泰誓下》：「王曰，我西土君子，天有顯道厥類惟彰。」（頁156）、《尚書·大誥》：「曰，有大艱于西土，西土人亦不靜越茲蠹。」（頁191）、《尚書·康誥》：「用肇造我區夏；越我一二邦，以修我西土。」（頁201）、《尚書·酒誥》：「明大乎妹邦。乃穆考文王，肇國在西土。」（頁206）、「王曰，封我西土，棗徂邦君。」（頁208）

的政治信念之一。所以杜氏認為要解釋為何傳統文獻皆強調始受天命者是文王，而非克殷得天下的武王，得從西土意識的形塑過程去探求，其中最大的關鍵就在於「此意識係文王搏造，他雖未親自克殷，但子孫公認他為始受命之君，大概就是這緣故」¹⁵。除了杜氏以外也有其他學者對此問題提出自己的解釋¹⁶，但不管如何以文王的事業作為周人神聖世界展開的起點（也就是「受命」），這個判斷毫無疑問是正確的。

當經過了由武王所開啓一連串的「血之流杵」¹⁷的殷周之戰後，原本由殷人所掌控的政治秩序最終被周人所推翻，新政治秩序當然就換成由周人來主持¹⁸。而新的政治秩序該如何安排當然也是由周人所擘劃，周人擘劃新世界的前提是要獲得其他被統治民族的稱臣服從。要獲得諸侯臣民的服從除了憑恃自身武力的震懾人心外，政治心理和宗教信念上的宣傳想必也不可少。周人明確相信他們是依天之「命」而獲四方的擁護為天下主，反過來說四方萬民也是依上天之「命」而服從姬周。而當獲得四方之民的擁戴後，接下來便是受天之「命」建立新政權和新的天下秩序。而周人能以原本蕞爾小邦的身份¹⁹，一躍而成為天下共主，也是依「命」行之。如：

〈金縢〉：「嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸。」（頁186）

〈大誥〉：「已！予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。」（頁192）

〈君奭〉：「君奭，在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。」（頁247）

〈顧命〉：「昔君文王、武王宣重光，奠麗陳教則肄。肄不違，用克達殷，集大命。」（頁276）

¹⁵ 見杜著：《古代社會與國家》，頁329。

¹⁶ 像學者王暉就認為商末文王調解處理了虞、芮之訟後，控制了虞、芮兩個一帶的函谷關天險，各方諸侯因此歸附甚多，因此集團勢力迅速壯大，成為了一個可和商人抗衡的政治聯盟。此說可與杜正勝的觀點互相補充，都是強調聯盟的形成與「受命」的直接關係。請見王暉：《古文字與商周史新證》（北京：中華書局，2003年12月），頁75-110。

¹⁷ 《孟子·盡心章句下》：「孟子曰，盡信書則不如無書，吾於武成取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也。」《十三經注疏·孟子注疏》，頁249。

¹⁸ 武王克殷的準確年代諸家考證結果不一，夏含夷在比較了各種文獻的記錄以及諸家的考證說法之後，認為西元前1045年前後是目前最可靠的推論。見〔美〕夏含夷：《古史異觀》，〈西周朝代的絕對年代〉，頁131-145。

¹⁹ 有關周人的起源可參考，楊寬：《西周史》，〈第一篇 西周開國史〉，〈第二章 周的起源和興起〉，頁15-61。

〈康王之誥〉：「昔君文武丕平富，不務咎……則亦有熊羆之士，不二心之臣，保乂王家。用端命于上帝，皇天用訓厥道，付堯四方。」（頁289）

既然新國家是依天之明「命」而建，當國家遭遇大難需在政治上有所決斷，或是有發起軍事行動的必要時，主政者在行動前也必須先瞭解天命的意向為何，如〈大誥〉：

王若曰：「猷！大誥爾多，邦越爾御事。弗弔！天降割于我家不少。延洪惟我幼沖人，嗣無疆大歷服。弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命？……予不敢閉于天降威。用寧王遺我大寶龜，紹天明即命。曰：『有大艱于西土，西土人亦不靜，越茲蠹。』殷小腆，誕敢紀其敘。天降威，知我國有疵，民不康。曰：『予復！』反鄙我周邦。今蠹，今翼日，民獻有十夫，予翼以予救寧武圖功。我有大事休，朕卜并吉。」（頁190）

而從成王口中的話語我們也可知，身為一個實至名歸的天下共主，除了形式上的名位之外，最重要的是要具有「格知天命」的能力。而要「格知天命」的方法之一，就是要透過占卜儀示，占卜可說是周王向臣民展示證明他本人擁有「命」的最直接手段。

建國之初殷人的殘餘反抗勢力是周人最大的威脅，成王在面對殷人殘部的復國行動時，就是利用大寶龜來占卜決定²⁰，是否應該採取軍事行動來收平。當占卜出現肯定的結果後，成王也才更肯定出兵平亂乃是正確的決定。在〈大誥〉的最後，成王仍是以天之「命」作為鼓舞臣民戰爭必勝的信心根據：

王曰：「嗚呼！肆哉！爾庶邦君，越爾御事。爽邦由哲，亦惟十人，迪知上帝命。越天棐忱，爾時罔敢易法，矧今天降戾于周邦？惟大艱人，誕鄰胥伐于厥室，爾亦不知天命不易。予永念曰，天惟喪殷，若穡夫，予曷敢不終朕畝？天亦惟休予前寧人，予曷其極卜，敢弗于從？率寧人

²⁰ 龜卜是一種源於利用「動物之靈」作媒介去溝通天人的薩滿技術，起源非常早，以目前文獻看來，最早可追溯到商代。可參考，李零：《中國方術考（修訂版）》，〈第一章 占卜體系與有關發現〉（北京：東方出版社，2001），頁57-64。或是，石璋如：〈骨卜與龜卜探源〉，《大陸雜誌》第八卷第九期，1954年5月15日，頁9-13。除了龜卜之外殷人還使用卜骨，石璋如認為這兩個原是兩個不同的占卜系統，骨卜是東方的習慣，很可能是東夷的祖先黑陶文化的傳統；而龜卜是南方的習慣，很可能是淮夷的祖先拍紋陶文化的傳統。因為殷人承襲了黑陶文化和拍紋陶文化，所以兩種占卜方法也就同時並用了。

有指疆土，矧今卜并吉？肆朕誕以爾東征。天命不僭，卜陳惟若茲。」
(頁194)

「天命不易」、「天命不僭」的信念鼓舞周人在面對災禍時要抱持大無畏的信心，因為根據「命」的指示，殷人的復國行動必定會失敗。可見對周人來說政治生活的主要關鍵在於「格知天命」，因為政治生活的一切取捨都要依天「命」而行，而政治事變的前因與後果也都是由天「命」所決定。雖然「命」要靠占卜來得知其內容和意向²¹，但是占卜畢竟只是手段和工具，天「命」才是決定一切政治作為的最終依據。所以經歷了文王、武王、成王三朝，也就是周人從建國到安國的政治過程中，「命」都發揮了舉足輕重的關鍵影響力。

參、「殷革夏命」和「周革殷命」—— 「命」的言說策略與雙重屬性

然而對周人來說「命」不僅是幫助他們討殷的利器，也是他們詮釋歷史的依據和政治宣傳上的言說策略。周人認為他們伐殷乃受天之命所為，為強化此說對殷人的說服力和正當性，他們甚至以殷人祖先的事跡為證，說他們的祖先當年也是受天之明命代夏²²。所以，在歷史敘事上周人亦承認殷人的祖先成湯曾光榮地「受命」為天下主，如：

〈君奭〉：「公曰，君奭，我聞在成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。」(頁245)

而當年殷人代夏受命之後，也以保有「命」為最主要的工作：

²¹ 美國學者艾蘭 (Sarah Allan) 曾言周人可能是透過對殷人占卜技術的學習，而有了「受命作周」的概念，其云：「從周原發現的卜骨使我們知道，周王在他們戰勝殷商之前也曾進行占卜。雖然在周的卜辭中有許多獨有的特徵，但是文字系統和占卜方法本質上是和商朝的一樣，因此我們可以合理地假定，周的占卜完全是來自商朝的。周原有一些甲骨卜辭也似乎是殷商國王所製造。很有可能是殷商國王設立了一個占卜的中心，但是卻被周的統治者佔了。然而一旦周開始自己進行占卜，殷商的宗教壟斷也就受到了威脅：周可能通過他們自己的占卜，正如他們所做的，證明了上帝偏愛他們自己的事業。這裡便開始種下了天命更迭論的種子。」見〔美〕艾蘭 (Sarah Allan)、楊民等譯：《早期中國歷史、思想與文化》，〈第五章《尚書》一段散佚篇章中的早災、人祭和天命〉(瀋陽：遼寧教育出版社，1999)，頁147。

²² 有關商人的起源可參考，朱彥民：《商族的起源、遷徙與發展》，〈第一章 商族的起源〉(北京：商務印書館，2007)，頁1-185。而商人滅夏的歷過程可參考同書，頁489-508。

〈無逸〉：「周公曰：『嗚呼！我聞曰：昔在殷王中宗，嚴恭寅畏，天命自度，治民祇懼，不敢荒寧。肆中宗之享國，七十五有五年。』」（頁240）

可是如今殷人卻因不敬德或是不恰當的作為而失去了其「命」（墜命）：

〈酒誥〉：「今惟殷墜厥命，我其可不夫監撫于時？」（頁210）

〈召誥〉：「我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。」（頁222）

可見天「命」並不專屬於某個民族，而「受命」的對象並不因民族或血統有異²³，就算過去某一民族曾受命為天下主，但這並不保證其子子孫孫可永保其「命」。在當下或接下來的時間點，隨時都有可能墜失其「命」。

因此，周公以殷為鑒在〈君奭〉中引用召公會說過的話，憂心子孫日後會步上殷人的後塵失去天命²⁴。後來周公平定了淮夷和奄國的叛亂²⁵，回到鎬京朝會各國諸侯，並代表成王對各國諸侯發布誥令，也就是《尚書》中的〈多方〉。其中再度以夏、殷的覆亡為鑒，向諸侯們強調天命不可恃：

洪惟圖天之命，越永寅念于祀，惟帝降格于夏。有夏誕厥逸，不肯感言於民，乃大淫昏，不克終日勸于帝之迪，乃爾攸聞。厥圖帝之命，不克開于民之麗，乃大降罰，崇亂有夏，因甲于內亂。……天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏，惟天不畀純。（頁255-256）

乃惟成湯，克以爾多方，簡代夏作民主。慎厥麗，乃勸，厥民刑，用厥。以至於帝乙，罔不明德慎罰，亦克用勸。要囚，殄戮多罪，亦克用勸。開釋無辜，亦克用勸。今至于爾辟，弗克以爾多方，享天之命。（頁256）

²³ 斯維至根據古代文獻的記錄認為，「受命稱王」就是由附屬的氏族部落轉變為獨立的國家，「革命」就是對原本的統治者發動武裝戰爭，這些都是在上帝的命令下進行。因此只要某個族群的軍政力量夠強大，就可以「受命稱王」。請見，斯維至：《中國古代社會文化論稿》，〈說古代王權、革命與民主〉（臺北：允晨文化，1997），頁137-151。

²⁴ 《尚書·君奭》：「嗚呼！君已！曰時我，我亦不敢寧于上帝命。弗永遠念天威，越我民罔尤違。惟人在我後嗣子孫，大弗克恭上下，遏佚前人光，在家不知。天命不易，天難諶，乃其墜命，弗克經歷。嗣前人，恭明德，在今予小子旦。」（頁245）

²⁵ 《新校本史記·周本紀第四》：「成王既遷殷遺民，周公以王命告，作多士、無佚。召公為保，周公為師，東伐淮夷，殘奄，遷其君薄姑。成王自奄歸，在宗周，作多方。」（臺北：鼎文書局，1983），頁133。

所以周人在克殷後總結過去的歷史經驗，發現政治地位的升降都是由受命與否來決定，而一旦受命之後並不代表能永遠保有天命，只要本身的表現不符合上天的期待，上天就有可能降命於其他的民族取我而代之。

而周公在東征平定三監和武庚之亂後，爲了加強對殷遺民的控制將殷遺民遷往成周附近²⁶。周公告誡殷遺民必須順服周王並順從西遷的旨令，原因是這些乃上帝的旨意不可違抗，見〈多士〉：

王若曰：「爾殷多士，今惟我周王，丕靈承帝事，有命曰：『割殷，告敕於帝。』惟我事不貳適，惟我王家我適。予其曰：『惟爾洪無度，我不爾動，自乃邑。』予亦念天即于殷大戾，肆不正。」王曰：「猷！告爾多士，予惟時其遷居西爾。非我一人奉德不康寧，時惟天命。無違，朕不敢有後，無我怨。」（頁238）

爲了增加「命」的強制力並讓殷遺民切身的感受到天命的不可違，周公也援引過去「殷革夏命」的歷史經驗來說服殷民，見〈多士〉：

我聞曰：「上帝引逸。」有夏不適逸，則惟帝降格。嚮于時夏，弗克庸帝，大淫泆有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰。乃命爾先祖成湯革夏，俊民向四方。（頁237）

惟爾知，惟殷先人，有聞有典，殷革夏命。今爾又曰：「夏迪簡在王庭，有服在百僚。」予一人惟聽用德，肆予敢求爾于天邑商。予惟率肆矜爾，非予罪，時惟天命。（頁238）

周公以殷祖成湯革夏的例子來告訴殷民，周人只不過是做了與殷先祖當年相同的事業，殷民沒有理由質疑翦殷的正當性。所以殷遺民唯一的選擇就是效法當年被殷人征服的夏民—唯服從新主而已。

這種借用先祖經驗作爲說服其子孫接受當下政治安排的理由，可說是一種「以其人之道還治其人之身」的言說策略²⁷。如鄭吉雄先生所言，周人自古公亶父時代

²⁶ 楊寬認爲周人在滅殷後，對於殷遺民原本是採取「就地監管」政策，像武王設置「三監」的目的就是為了監控殷遺民。可是後來「三監」卻和殷遺民的首領武庚一起「叛亂」，周公在平定三監和武庚後決定改變政策，將殷遺民遷移集中就特定地點監控管理。有關周初對於殷遺民的控制政策可參考，楊寬：《西周史》，頁158-168。

²⁷ 雖然周公這種對於歷史經驗的借鑒其目的取向是政治的，但程金水認爲周初的「鑒古意識」卻也成爲了西周末年「鑒古思潮」的思想淵源，見程氏：〈西周末年的鑒古思潮與今文《尚書》的流傳背景—兼論《尚書》的思想意蘊〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月，頁23-46。

即計畫翦商，自武王滅商後即提出有德者得天命的朝代遞嬗原則來確立其「革命」的合法性：

周人從歌頌文王，到歌頌王季、大王、公劉、后稷，並以此歌頌之標準，推及殷與夏，將「天命」的觀念，透過歷史追述手法，向上涵括夏殷二代。這種對「天命」的擴大詮釋，落實在人間就是具有政治意涵的歷史解釋。這種特殊的歷史解釋，在近程效果上，提升了「德」的地位同時驗證了「天」的意志，以「天」、「德」二觀念確立「革命」的合法性；在遠程效果，滅夏桀的「湯」和翦紂王的「武」，一下子被聯繫起來了。²⁸

雖然這種言說策略屬政治修辭但其實也是在間接表達，一個民族政治地位的提升或統治權的獲得固然是由「命」所決定，但反過來說，政治地位的淪降或統治權旁落也是由「命」所致。雖然這裡的「命」是專以國家或民族的命運為對象，但其中的說明隱含了兩個重要觀念，其一，那就是群體的命運不管起初的景況或趨向如何，經過歷史的淘洗後最終的結果是由「命」所決定；其二，「命」是一個正負內容皆涵括之的綜合概念，「命」不但可讓殷、周人先後建新邦統天下，也可讓殷、周失天下罹禍殃。

西周時期這種以「命」為核心的言說策略及政治宣傳手段，顯然是周人為因應當時情勢而發展出來的，主要目的是要在精神及宗教上懾服當時仍存反抗意識的殷遺民。但是這套理論是預設在一種普遍性意義之上，是跨時空古今和種族分別的，從過去到現在、從殷民族到周民族，「命」都是高高在上的主宰者和監察者。周人強調今日周上殷下的情勢的出於「命」的安排，或許個體行為或道德的優劣會對命的意志有所影響，但命作為一個高居所有民族之上的最高權威角色是無可置疑的。所以對周人來說命其實帶有一種雙重屬性，也就是周人利用命來征服並統治殷人，但是另一方面他們自己也是臣服於命的安排和控制之下。

肆、王命蕩蕩：「命」與王權的鞏固

當周人完成了建國的第一步，也就是如前所述恃「命」獲得被統治者的服從建立新邦後，接下來的重要工作就是進一步鞏固周天子的支配權和政治地位。而在這

²⁸ 鄭吉雄：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》第22期，2010年7月，頁137。

個過程之中，「命」也發揮了很關鍵的作用，因為《尚書》在行文之中時常以「王命」的形式來表現周王對於臣下的支配和指派行爲，可見「命」也是周王執行其統治權及行使意志的工具之一。只要一日周王有出「命」，藉「命」所傳達的指示彷彿就有了至高的威嚴，臣下必須無條件的服從：

〈洛誥〉：「周公拜手稽首曰：『王命予來，承保乃文祖受命民，越乃光烈考武王弘，朕恭。』」（頁229）

〈洛誥〉：「王命作冊，逸祝冊，惟告周公其後。王賓，殺禋，咸格，王入太室裸。王命周公後，作冊逸誥，在十有二月。惟周公誕保文武受命，惟七年。」（頁231）

〈酒誥〉：「王若曰，明大命于妹邦。乃穆考文王，肇國在西土。」（頁206）

〈多士〉：「成周既成，遷殷頑民，周公以王命誥，作《多士》。」（頁236）

〈多方〉：「王若曰，猷，告爾四國多方。惟爾殷侯尹民，我惟大降爾命，爾罔不知。」（頁255）

從上引〈召誥〉的內容來看，就連殷人也得接受服從「命」的指示。雖然直接發號的人是周公，但是依〈召誥〉全文的內容來看，周公所傳達予殷人的似乎也是成王之命²⁹。

就連《詩經》裡也常出現類似「王命…」這種形式，例如：

〈小雅·鹿鳴之什·出車〉：「王命南仲，往城于方。出車彭彭，旂旐央央。」（頁339）

〈小雅·魚藻之什·采菽〉：「樂只君子，天子命之。樂只君子，福祿申之。」（頁501）

〈大雅·蕩之什·崧高〉：「王命申伯，式是南邦。因是謝人，以作爾

²⁹ 有關《尚書·大誥》諸篇中的「王曰」到底是周公之言還是成王之言？這個問題從古到今都一直有爭論，因為這牽涉到周初時期周公是否有「稱王」的歷史疑案。此問題的研究可參考，程元敏：〈論尚書大誥諸篇「王曰」之王非周公自稱一上〉，《孔孟學報》第28期，1974年9月，頁113-138；程元敏：〈論尚書大誥諸篇「王曰」之王非周公自稱一下〉，《孔孟學報》第29期，1975年4月，頁157-182。程氏認為所謂「周公稱王」一事始作於王莽，乃王莽出於政治目的而對經文原意做了曲解，經文的本義並無透露周公曾有稱王的迹象。但杜正勝卻持不同的看法，他認為透過文獻的闡釋和銘文的印證，周公於周初曾稱王一事非嚮壁虛造，此乃周室為因應當時特殊軍政情勢而採取的必要手段，不需宥於後世的「正統」觀而否認這段史實的存在。請見，杜正勝：〈尚書中的周公—兼從周初史實看周公稱王之辯〉，《大陸雜誌》第56卷第3、4期合刊，1978年4月15日，頁99-124。

庸。王命召伯，徹申伯土田。王命傅御，遷其私人。」（頁671）

〈大雅·蕩之什·烝民〉：「王命仲山甫，式是百辟。纘戎祖考，王躬是保。出納王命，王之喉舌。」（頁675）

〈大雅·蕩之什·江漢〉：「江漢之滸，王命召虎。式辟四方，徹我疆土。」（頁686）

然而臣民為何要無條件的順從「王命」呢？可見王命具有一種先天不可抗拒的威嚴性。因為，「命」的原意是指由至高無上之天所降予世人的敕令，具有一種近乎宗教情懷上的神聖性。照理說唯有至大之天能出「命」，但是周人顯然是為了鞏固周天子的支配地位，將原本「王曰」或「王若曰」的形式改為「王命」³⁰。在《尚書》的語境之中，周人不時暗示或強調「王命」與「天命」具有同源關係，或是嚴正警告「命」的不可違性，而行文間的語氣有時與恫赫無異：

〈康誥〉：「弘于天，若德裕乃身，不廢在王命。」（頁201）

〈康誥〉：「已！汝惟小子，乃服惟弘王，應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。」（頁202）

〈康誥〉：「已！汝乃其速由茲義率殺，亦惟君惟長。不能厥家人，越厥小臣外正，惟威惟虐，大放王命；乃非德用乂。」（頁205）

〈康誥〉：「王曰，嗚呼！肆汝小子封。惟命不于常，汝念哉！無我殄。享，明乃服命，高乃聽，用康乂民。」（頁206）

〈多方〉：「今我曷敢多誥我惟大降爾四國民命。爾曷不忱裕之于爾多方？爾曷不夾介乂我周王，享天之命？今爾尚宅爾宅，畋爾田，爾曷不惠王熙天之命？」（頁258）

雖然周王是俗世的統治者，地位不能與天相比，但既然周王是受天命而有天下，所

³⁰ 辛怡華表示在青銅器銘文中「王若曰」是一種固定格式，一出現就表示涉及到王朝大事。而「若」最初之意是為了探聽神意而進行的祈禱活動，因此「若」字與天神或上天有關，而「王若曰」的意思也就是統治者傳達天帝的旨意。見辛怡華：〈試釋金文中的「王若曰」〉，《華夏文化》2002年04期，頁11-12。或可參考，張懷通：〈「王若曰」新釋〉，《歷史研究》2008年02期，頁182-188；雷家聖：〈「尚書」中「王若曰」一詞之探討--兼論古代歷史教育的作用〉，《歷史教育》第8期，2001年12月，頁45-51。雷家聖整理古代對「王若曰」的解釋，主要有兩派觀點。一派是以偽孔傳為代表，認為若字應解釋為「順」之意，「王若曰」就是指「順其事而言之」。而另一派觀點是以朱熹弟子蔡沈的集傳為代表，他認為若字應解釋為大概、好像之意，所以「王若曰」是指「王好像這麼說」。雷家聖以為偽孔傳的解釋比較牽強，應以蔡沈的說法為是。（同前文，頁47-49）

以理論上周王也具有用「命」的地位。但這種言說策略真正想要達到的效果是，讓天下都認同「王命」即是「天命」，周王是上天意志的唯一傳達者、詮釋者及執行者。所以說就連統治者本身的權威也需要用「命」來形塑，其手段和目的並不是後世理想主義式的儒者所宣傳的「以德服人」，而是為凝固臣民在心理上對周王的畏懼感和絕對服從性。而「命」的這種性質也成為了後世對「命」持敬畏態度的深層文化背景，如孔子所言的「畏天命」就是如此³¹。

伍、「王命」的其他內容及作用

以上所言乃西周初期周人如何依「命」建立新邦，以及周天子利用「命」的權威和不可抗拒性來逐步遂行統治的過程。而「命」之所以成為周人統治天下的護符利器，關鍵就在於其內涵所具有的「神聖」特質，這種神聖特質據周人的說法是受自於天。過去徐中舒先生即曾言金文中有言「永命」者，是指天神或祖先之命，而非生命或性命之命³²。因此對周人來說，「命」所包涵、指引者，大大超出我們現在所習慣指稱的生理時限，另外還籠括了道德綱常、宗法彝倫與器物制度等諸領域。例如，統治者的品格、智慧和年歲就是由天所「命」：

〈召誥〉：「王乃初服。嗚呼！若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」（頁223）

因為周天子不但是直接，也是唯一能承天命者，所以周天子本人內外一切本性及資質及理所當然都是由「命」來決定無疑。雖然這種以「命」來定「歷年」的對象在周初似乎僅限於周天子本人，但是這卻是後來以命為「壽命」義的觀念源頭³³。

³¹ 孔子曰：「君子有三畏。畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也。狎大人，侮聖人之言。」《論語·季氏》

³² 徐中舒：〈金文辭釋例〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六卷第一期（臺北：中央研究院史語所，1936），頁21。徐氏在文中討論到，金文有言「永命」者，明為天神或祖先之命，而非生命或性命之命。另外金文有言「靈命、嘉命」者，「靈、嘉」皆有「善」之意，變永命為靈命嘉命者指長受天祐者乃天之善命也。而金文凡言永命者，多西周器，言靈命者，多春秋時器，言嘉命者僅一見，乃春秋晚期器。徐氏認為據此可知：「春秋時對於天神或祖先之觀念，已不如前此之隆重。蓋永命有不可一時或離之意，而靈命嘉命，則無此意。言永命則人必依天神或祖先而生存，言靈命嘉命，則人僅須神之善命即足，不必永久監臨在上也。」同前文，頁21。

³³ 關於「命」從代表群體的天命義延伸出代表個體生理狀況的「壽命」義的觀念演變，可參考杜正勝：《從眉壽到長生—醫療文化與中國古代生命觀》，〈宗族群體的生命與個人的生

當政治世界的最中心－周天子的神聖資格被「命」所賦予之後，第二步要做的就是依「命」建構一個以周天子為核心的同心圓式的新世界，其中除了無形的文化觀念之外，還包括了有形的制度及器物等層面。例如當新政權的局面穩定之後，便需開始任命統治帝國的官僚組織。在所有官僚之中，卜筮者無疑有非常重要的地位。武王在克殷後向箕子請教治國大政，箕子提出的第七點即是任命卜者，見〈洪範〉：

七、稽疑。擇建立卜筮人，乃命卜筮。（頁174）

而卜筮者的一個重要功能，就是決策疑難棘手的國政大事，箕子在〈洪範〉中接著說：

立時人作卜筮。三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。身其康彊，子孫其逢吉。（頁174）

箕子在〈洪範〉中略述了用卜筮決策軍國大事的原則方法，而為何卜筮者在官僚組織中有如此的重要性，以致於箕子單獨列項討論？最主要的原因當然是卜筮者的功能就是幫助周王「格知天命」，而「格知天命」乃統治者權力地位的最重要象徵。另外，周公在〈立政〉中向成王闡揚設官治理的準則時有云：

亦越成湯陟，丕釐上帝之耿命，乃用三有宅，克即宅，曰三有俊，克即俊。嚴惟丕式，克用三宅三俊。其在商邑，用協於厥邑，其在四方，用丕式見德。（頁261）

雖然周公援引的是前朝成湯之治的選才經驗，讚美成湯依據天命來選拔賢才，但是也間接的反射出在周人的觀念中，設官分職其實是也是奉天明命之行。

除了人事組織之外，建立一個新政權的必要條件之一，就是在地理上建立一個讓統治者可以發號施令，及主持新國家政治運作的中心。對西周初期剛平定殷人復國運動的周人來說，東都洛邑的營建乃是一個重大且影響深遠的決策³⁴。對周人來說營建洛邑就是建立政治統治的神聖中心，當神聖中心被確立後方可有效統治新征服的領土³⁵。而《尚書》的〈洛誥〉就是一篇記錄周人營建洛邑經過的文獻。而周

命〉、〈天神主宰人世生命〉（臺北：三民書局股份有限公司，2005），頁171-190。

³⁴ 關於周人營建東都的相關研究可參考，王暉：《古文字與商周史新證》，〈第六章 周武王東遷選址考辨〉（北京：中華書局，2003），頁111-131。

³⁵ 漢人劉敬勸劉邦定都長安時曾指出周人營建洛邑的目的，見《史記·劉敬叔孫通列傳》中劉敬所言：「陛下取天下與周室異。周之先自后稷，堯封之邠，積德累善十有餘世。公劉避

公在〈洛誥〉的初始處就明白向成王表示，周人是依據天之命來營建此都：

周公拜手稽曰：「朕復子明辟。王如弗敢及天基命定命，予乃胤保，大相東土，其基作民明辟。」（頁224-225）

接著周公還說明了為何選定洛地營建新邑的原因：

予惟乙卯，朝至于洛師。我卜河朔黎水，我乃卜澗水東、澶水西，惟洛食。我又卜澶水東，亦惟洛食。佻來以圖及獻卜。（頁225）

選址洛地是來自於周公占卜的結果，也就是說周人在此地營建洛邑是緣於「天命」的指示。可見洛邑在周人的心目中，是一個由上天所指定的「神聖空間」³⁶和神聖中心，當這個中心點被建立之後，一切與統治有關的神聖行爲就可逐步展開，如〈召誥〉中周公所言：

旦曰：「其作大邑，黃自時配皇天。毖祀于上下，其自時中乂。王厥有成命治民，今休。」（頁221）

所以，周人自始至終都相信，整個營造洛邑的過程都是依據天命的指示而進行

築居豳。太王以狄伐故，去豳，杖馬箠居岐，國人爭隨之。及文王為西伯，斷虞芮之訟，始受命，呂望、伯夷自海濱來歸之。武王伐紂，不期而會孟津之上八百諸侯，皆曰紂可伐矣，遂滅殷。成王即位，周公之屬傅相焉，迺營成周洛邑，以此為天下之中也，諸侯四方納貢職，道里均矣，有德則易以王，無德則易以亡。凡居此者，欲令周務以德致人，不欲依阻險，令後世驕奢以虐民也。及周之盛時，天下和洽，四夷鄉風，慕義懷德，附離而並事天子，不屯一卒，不戰一士，八夷大國之民莫不賓服，效其貢職。周之衰也，分而為兩，天下莫朝，周不能制也。非其德薄也，而形勢弱也。今陛下起豐沛，收卒三千人，以之徑往而卷蜀漢，定三秦，與項羽戰滎陽，爭成皋之口，大戰七十，小戰四十，使天下之民肝腦塗地，父子暴骨中野，不可勝數，哭泣之聲未絕，傷痍者未起，而欲比隆於成康之時，臣竊以為不侔也。且夫秦地被山帶河，四塞以為固，卒然有急，百萬之可具也。因秦之故，資甚美膏腴之地，此所謂天府者也。陛下入關而都之，山東雖亂，秦之故地可全而有也。夫與人鬥，不搯其亢，拊其背，未能全其勝也。今陛下入關而都，案秦之故地，此亦搯天下之亢而拊其背也。」《新校本史記三家注·劉敬叔孫通列傳第三十九》（臺北：鼎文書局，1978），頁2715-2716。據劉敬所言（原名婁敬，受劉邦賜姓改名劉敬）周人因德王天下、受四方諸侯擁護，因此定都天下之中方便諸侯朝貢。而且洛邑在形勢上無險阻可守，可以警惕後世子孫勿驕奢虐民，要記得永遠保德以守天下。但劉敬的解釋充滿太多理想主義的成份，也與現實政治脫節。但如果我們排除劉敬說法中的道德動機論，他的說法其實透露了周人營建洛邑的現實戰略實情，周人此舉主要為延伸其軍政力量以加強對東方諸侯的控制。但是當周人的軍政力量開始衰落時，洛邑的地理位置反而成為周人政治上的致命傷，讓周人非但無形勢上的險要可守，也無後路可退。因此，有鑒於周人的歷史教訓，劉敬勸劉邦應定都長安，千萬不可效周人定都洛陽。

³⁶ 伊利亞德（Mircea Eliade）著、楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》，頁112。

的³⁷。而當實體的空間建立好之後，接下來要著手的就是文化制度層面的建設³⁸，在古代所有的文化制度中，最重要的莫非宗廟祭祀的禮儀節文，而周人相信這些制度也是奉天之命或王之命而來的，例如在〈洛誥〉中周公勸成王赴洛時提到成王命他記功作祀之事：

周公曰：「王肇稱殷禮，祀于新邑，咸秩無文。予齊百工，佻從王于周。予惟曰：『庶有事。』今王即命曰：『記功，宗以功，作元祀。』惟命曰：『汝受命篤弼，丕視功載，乃汝其悉自教工』……惇大成裕，汝永有辭。」（頁226）

而〈洛誥〉的最後就是周公奉成王之「命」舉行祭祀先王的祭典：

王命作冊，逸祝冊，惟告周公其後。王賓，殺禋，咸格，王入太室裸。王命周公後，作冊逸誥。在十有二月，惟周公誕保文武受命，惟七年。（頁231）

當然，奉成王之命行祀典，也就是奉天之命行祀。另外，維持周代政治秩序最重要的精神和制度，也就是由彝倫宗法所構成的封建制度³⁹，也皆是來自於「命」的立定，如〈康王之誥〉：

皇天用訓厥道，付畀四方。乃命建侯樹屏，在我後之人。（頁289）

而教化和撫育百姓也是王命的內容之一，如周公在對康叔的誥詞〈梓材〉中有言：

王其效邦君，越御事，厥命曷以。引養引恬，自古王若茲監，罔攸辟。（頁212）

我們可以想像「王命」的內容必定是包羅萬象，凡是由周王對臣民的所有言說及支配權力的行使，皆可稱之為「命」。但在《尚書》多數的行文脈絡中，「命」多被指稱為一種由上天所賜予統治者，並被統治者所獨佔的神聖象徵，如：

³⁷ 周人會營建洛邑當然有現實戰略上的考量，並非純粹宗教占卜的決定。但是自古以來舉凡重大的政治措施在提議初期難免會在內部之中引發爭議，統治者為獲得臣民的支持往往會訴諸宗教上的理由，或營造一種有利政策的宗教氣氛。周公會訴諸「命」作為支持營建洛邑的主要理由，也是出於同樣的動機。

³⁸ 有關周初的文化制度改革與建設可參考，王暉：《古文字與商周史新證》，〈第十一章 周初改制考〉，頁189-215。

³⁹ 有關上古封建制度的起源可參考，斯維至：〈封建考原〉，《中國古代社會文化論稿》，頁76-92。

- 〈召誥〉：「予小臣，敢以王之讎民百君子，越友民，保受王威命明德。王末有成命，王亦顯。我非敢勤，惟恭奉幣，用供王能祈天永命。」（頁224）
- 〈君奭〉：「公曰：『前人敷乃心，乃悉命汝，作汝民極。曰，汝明勗偶王，在亶，乖茲大命。惟文王德，丕承無疆之恤。』」（頁248）

基本上，《尚書》裡的「命」字都可解釋為廣義的命令義，而能出「命」的主體基本上有兩者，一是「上天」，另一則是周王。但是如果我們僅循後世常識性的觀點，將「命」僅視為一普通動詞，就難免會忽略了「命」字在上古語境中所具有的特殊深意。

據傅斯年先生的統計，《詩經》中命字之字義，以關於「天命」者為最多⁴⁰，這個趨向與《尚書·周書》類似。而「天命」或「命」一辭為何會頻繁的出現在周初的文獻中，原因其實不難理解。從以上的分析可知，在周人的歷史敘事與宗教觀念中，從推倒舊政權（革命），到建立新邦（受命），接著鞏固新政權的威望（王命），到典制宗法的頒定（教命）……等，皆需透過「命」來行之⁴¹。可見「命」是周初時期的一個重要核心觀念，我們所熟悉的「周文傳統」，絕大部份就是築基在「命」的觀念之上。「命」可說是組成周人神聖世界三領域「政治—信仰—宗法」的軸心支點。

陸、「命」的象徵與「命」的世界

綜合以上所論我們可以知道，「命」對周人來說的確是一個深具有特殊意義的字眼和觀念，因為它象徵上天的神聖力量在現實世界的運作和展現。如果我們再結合杜正勝、小南一郎和豐田久氏等人的觀點，我們會發現周初天命觀的形成其實經歷了三個階段。被周人傳頌為受命之始的文王，乃是天命觀形成的雛形時期。在這

⁴⁰ 傅斯年：《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》第二冊，頁227。

⁴¹ 在這裡我們可能必須面對一個因果關係上的疑義，也就是在周初時文王是因為有德性才受天命，還是因為受天命才有德性呢？對現代人來說這種邏輯順序至關重要，不然無法釐清哪個概念才是周人宗教觀的「第一原理」。不過筆者以為對周人來說並不是一個問題，因為這兩個條件是同時成立的，因為周文王受天命所以成有德之人，而有德之人也必受天命，並沒有因果上主從先後的問題。但如果我們從當時的語境上來看，周人會以「天之所命」來迫商人屈服，而不是以「文王有德」這個理由。可見文王有德這個概念多用於對內凝聚我族的支持，而「天命」則是一個對內可鞏固認同而對外又可以屈人之勢的政治修辭。

個時期文王有效統合了西土邦國聯盟，而這個統合的過程其實也間接催生出周人的神聖世界觀，投射在宗教情感上便是「命」的觀念逐漸浮現⁴²。而到了武王時期，周人在政治及軍事上正式與殷人決裂，周人爲了戰爭動員的需要，團結內部力量與拉攏盟友的支持便是首要之務。「命」的觀念便成爲宗教及政治宣傳上的利器，周人號召人民及盟友以天命的神聖新世界來取代商人所主持的舊世界。到了周公及成王時期，周人終於順利運用武力剿滅了殷本部及殘餘反抗勢力，接下來「命」所要發揮的作用便是鞏固周王權威，以及擘劃創制新世界的文明秩序。在這個階段裡周公扮演非常重要的關鍵角色，從「命」的觀點來看所謂「制禮作樂」所代表的意義就是，將上天所賦予的神聖屬性－「命」，具體化落實成一系列的客觀文化制度及明倫價值規範⁴³。

到了第三個階段時，周人的「命」不但從原本的宗教象徵發展成一種人文化成的文明意識，更是周文制度的抽象符號展現。當代學者大多認同殷、周是兩個承先啓後的文化體系，在許多文化價值與制度創設上往往是一個同源觀念的延續性發展，但「命」字所代表的文化意義卻不能不說是周文化的一大特色。因爲「命」所具有的神聖象徵及蘊含的神聖力量，所以在很長的時間裡，其使用權一直爲至上之天在人間的代表－周天子所壟斷。另外，緣於西周初期政治情勢的變遷，可能也促使周天子必須頻繁的使用「命」來增加其統治威望。如王暉所言，從周武王到成王周公時期，周王室與諸侯方國之間的關係發生了很大的變化，周天子從原來的「諸侯之長」成爲「諸侯之君」，君臣上下的臣服關係必須被反覆確認和強調⁴⁴。或許正因爲如此，《尚書》中的「命」字才大量出現，因爲周人必須透過「命」來強調諸侯與周天子間服從與被服從的關係。

而周公的「制禮作樂」也與「命」有密切的關係，其落實也是透過一道道的「王命」爲之。雖然「命」和「天命」所指涉意義在西周初期仍以國祚及政治爲主⁴⁵，但我們可以想像，周人爲了增加「命」的權威性和合法性，在有意無意之間

⁴² 對於周人為何以文王爲受命之始這個問題，王暉也提出一個類似的觀點。他認爲在商末文王調解處理了虞、芮之訟後，控制了虞、芮兩個一帶的函谷關天險，各方諸侯因此歸附甚多，因此集團勢力迅速壯大，成爲了一個可和商人抗衡的政治聯盟。此說可與杜正勝的觀點互相補充，都是強調聯盟的形成與「受命」的直接關係。請見王著：《古文字與商周史新證》，〈第五章 周文王受命稱王與商周戰略形勢遽變之因〉，頁75-110。

⁴³ 簡而言之，周人天命觀的形成大致經過三個階段，分別是一：形成期（文王受命）；二：擴張期（武王、周公翦殷）；三：鞏固期（周公制禮作樂）。

⁴⁴ 王暉：《商周文化比較研究》，〈第四章 商周制度文化比較研究〉，頁257-258。

⁴⁵ 如蒲慕州所言：「所謂道德性的天命實際上仍是以政治行爲爲主要考慮，而所謂的“人文精神”也應該只是就政治層面的自覺而言。而且這中間的理性因素，與其被毫無保留的說成是“周人”宗教特徵，不如說是表現了周統治階層的政治哲學。」見蒲著：《追尋一己之福－中國古代的信仰世界》（上海：上海古籍出版社，2007），頁37。

會不斷擴大「命」的解釋對象和指涉畛域。例如「命」在先秦文獻中有時是指生理機能的延續時間，也就是一般常稱的生命或壽命，但是這乃是「命」的後起義。據杜正勝從眾多的金文資料中進行比對研究得知，「生命」或「壽命」乃是命字後起的衍生義，個人生命的夭壽與「命」的原始義並無關係：

西周凡言天命大抵都是上天對周王之使令，專指國祚，不關個人壽命；即使諸侯也不得與聞天命，卿大夫以下更不必說。諸侯一得天命就要「更姓改物，以創制天下」（《國語·周語中》）了，如夏商周三代之更替。然而從春秋詩篇和金文來看，原來高高在上、唯有天子才能獨享的「天」逐漸和天子以下的階級發生牽連，打破天子壟斷天帝的局面。這裡有兩項顯著的改變，一是諸侯企圖受天命，二是「天命」的義涵，從政治性的國祚擴展到社會性的個人壽命。⁴⁶

杜氏的說法正好和筆者於前文所論到命的原始義的看法有相應，命的原始意涵乃是指至高之天所賜予周人的神聖秩序與文化意識，所以個人生命的夭壽福祿，並不在原始「命」本義的神聖範疇之中。

如近世學者所常論西周的封建制度可說是一種政教合一的體制，宗教秩序與政治秩序的緊密結合固不待言，每一個階級的統治者所擁有及掌控的宗教權力，往往與他的政治身份相稱。因此，在西周時期全天下只有周天子一人享有祭拜「天」的特權與資格，周天子以下的諸侯如擅自祭拜天神，皆會被視為僭越或是對天子權威的一種挑戰。也因此對於命及天命相關神聖屬性的支配權及解釋權，在西周時期都獨控在周天子之手。然而隨著西周末期周天子地位的逐漸動搖，不但諸侯企圖與周天子分享天命的神聖屬性，就連原本屬於神聖領域的命也開始與其他世俗觀念，如夭壽、利祿等，逐漸牽連上關係。在此文化語境的變遷之下，命才慢慢具有了生命、壽命等與生理機能延續有關的涵義⁴⁷。隨著西周末期之後周天子政治實力的淪降，原本由周天子所壟斷詮釋的命與天命，其作為最終極依據的至上觀念地位，雖然在形式上並沒有太多的減損，但是一般人面對命的情緒態度或多或少有了改變。例如《詩經》裡就出現了一些怨命的文字⁴⁸，從這些文字的語氣中我們可隱約讀出一個現象，就是有越來越多人對天和命的態度，從原本的崇拜、傾慕改為怨嘆、懷

⁴⁶ 杜著：《從眉壽到長生—醫療文化與中國古代生命觀》，頁187-188。

⁴⁷ 杜正勝在西周之前一般觀念皆認為祖先才是個人生命的來源與主宰，因此如要祝禱求長生主要是以祖先神為對象。同前書，頁159-170。如要探究天命和個人壽命開始產生關連的時間點，最早也只能追溯到西周末期。同前書，頁185-186。

⁴⁸ 例如《毛詩正義·國風·召南·小星》：「嘒彼小星，三五在東，肅肅宵征，夙夜在公，寔命不同。嘒彼小星，維參與昴，肅肅宵征，抱衾與裯，寔命不猶。」（頁63-64）

疑⁴⁹。這種態度是隨著封建制度衰落的現實歷史腳步同步發展的，當周天子逐漸失去了對命的掌控和支配權時，也預告了原本建立在此觀念之上周人神聖世界（封建宗法社會），也即將走入了歷史的黃昏⁵⁰。

柒、結論

在現代的人類學討論中，將一個特定文化在道德或審美方面的評價性元素（the evaluative elements）稱為「精神氣質」（ethos），而該文化在認知、存在方面的特色則被稱為「世界觀」（world vies）⁵¹。如果我們從格爾茲對「世界觀」的定義來看，以「親親」和「尊尊」為核心的封建宗法和禮樂節儀，就是周人社會秩序的圖像和生活方式的表現，也就是周人的世界觀。但周人相信這一切都是來自於天之「命」所受，其正當性與命緊緊相依。而就如同格爾茲所言，任何意義系統都需要一個「象徵」，來讓信仰這套意義系統的族群感知並體驗：

意義只能被存儲於象徵之中：十字架、新月旗或長羽毛的蛇。這些宗教象徵，或演之於儀式，或宣之於神話，對於可以引起共鳴的人來說，涵蓋了關於此世之道的知識、其所持情感生活的特質及人在其中的何所當為。這樣，神聖象徵將本體論和宇宙論與審美和道德相連；其特有的力量源於在最根本的層次上它們是否足以為事實賦予價值，是否足以給予

⁴⁹ 蒲慕州亦云：「到西周晚期，民間信仰中出現了一種新的因素，開始對舊有宗教中某些現象發生懷疑，就是天意是否公正。……它顯示出一般人的宗教心態之一斑：對於個人的福祉而言，天意不一定是如所願的。」蒲著：《追尋一己之福－中國古代的信仰世界》，頁45。

⁵⁰ 在周人建國的過程中，周人充份利用了「命」這個神聖符號的象徵力量，建立了以我族為核心的神聖世界和文化秩序，但隨著周人逐漸失去了對現實秩序的宰制權時，周人也失去了對這個神聖符號的獨佔及詮釋權。

⁵¹ 請參考當代著名的人類學家克利福德·格爾茲著、納日碧力戈等譯：《文化的解釋》，〈5 精神氣質、世界觀和神聖象徵符號的分析〉（上海：人民出版社，1999），頁148。另外，克利福德·格爾茲（Clifford Geertz）對「精神氣質」和「世界觀」的定義有很好的解釋：「一個民族的精神氣質是生活的格調、特徵和品質，它的道德、審美風格和情緒；它是一種潛在態度，朝向自身和生活反映的世界。世界觀則是他們對實在物的描畫，對自然、自身和社會的概念。它包容了其最全面的秩序的觀念。宗教信仰與儀式相互對應和確證；精神氣質成為思想上合理的，是因為它看上去代表了一種生活方式，這種生活方式為世界觀所描述的事物的真實狀態所暗示。世界觀則成為情感上可接受的，是因它被作為一種事物真實狀態的圖像，這種生活方式是這種狀態的真實表現。人們所持的價值與一般存在秩序間意義關係的這種證明是所有宗教的本質元素，而無論其價值與秩序如何被構想。」同前書，頁148-149。

實際以理解上的標準意義使之脫離僅是實際的地位。這種象徵的綜合在任何文化中都數目有限，儘管在理論上我們也許認為一個民族可以完全隨意地拋開任何形而上對象（metaphysical referent）而建構一個價值體系、一個無本體論倫理體系，但事實上我們從未發現這樣一個民族。⁵²

格爾茲以為任何民族都需要一個神聖象徵符號來建構自我的世界觀，周族和周文化當然也是如此，筆者認為在西周初期「命」就是作為周人世界觀的一個神聖符號。然而「命」也不只是一個單純的文化符號，它本身所蘊含的象徵力量也在實際的文化建構過程中被周人發揮的淋漓盡致。

雖然東周之後周天子喪失了對「命」神聖象徵的獨占權，以及對其意義的詮釋權。當「命」的神聖性和絕對性開始被周天子以降的諸侯、卿大夫甚至平民利用的同時，「命」的內涵也開始被它的利用者依話語情境、行為動機或是學術取向，做了各種不同觀點的詮釋。有的詮釋者是站在維護周文傳統的立場，希冀透過新的詮釋致力回復命的崇高地位，如儒家人士的「知命」⁵³；而有的詮釋者則是站在反對或改造傳統的立場，對命的權威性提出了挑戰，如墨家人士的「非命」。自此以後中國哲學對於「命」的各種觀點，便以百花齊放之姿出現於思想界舞台上，這可說是「命」從最初作為一種具有濃厚宗教性質的神聖世界觀，而後逐漸成為哲學思想命題的一大轉變過程。然而這個思想發展的背景來源，都可追溯至上古時期的文化語境中，也就是「命」作為神聖符號的這個象徵功能之上。

參考文獻

一、古籍（依作者朝代先後排列）

- 〔漢〕司馬遷（著）（1978）。新校本史記三家注·劉敬叔孫通列傳第三十九。臺北市：鼎文書局。
- 〔清〕阮元（校勘）（1955）。《十三經注疏》用文選樓藏版校定。臺北市：藝文印書館。
- 〔清〕段玉裁（1983）。說文解字注。臺北市：漢京文化事業股份有限公司。

⁵² 同前書，頁149。

⁵³ 荀子的「節遇之謂命」及「制天命」之說，也可說是儒家知命之學脈絡的延伸。關於此議題的討論可參拙著〈荀子「制天命」說的形成及思想內蘊〉，輔仁大學中國文學系《先秦兩漢學術》第14期，2010年09月，頁21-47。

二、期刊論文（依作者姓氏筆劃排列）

杜正勝（1978）。尙書中的周公—兼從周初史實看周公稱王之辯。大陸雜誌，56(3/4)，1-26。

程金水（2001）。西周末年的鑒古思潮與今文《尙書》的流傳背景—兼論《尙書》的思想意蘊，漢學研究，19(1)，23-46。

鄭吉雄（2010）。從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同。東海中文學報，22，125-156。

三、專書（依作者姓氏筆劃排列）

小南一郎（2006）。古代中國天命と青銅器。京都：京都大學學術出版會。

王國維（2001）。觀堂集林（外二種）。石家庄：河北教育出版社。

杜正勝（1992）。古代社會與國家。臺北市：允晨文化出版社。

杜正勝（2005）。從眉壽到長生—醫療文化與中國古代生命觀。臺北市：三民書局股份有限公司。

徐復觀（1969）。中國人性論史—先秦篇。臺北市：臺灣商務印書館。

納日碧力戈等（譯）（1999）。文化的解釋（原作者：C. Geertz）。上海：人民出版社。

晏可佳、楊姚蓓琴（譯）（2008）。神聖的存在—比較宗教的範型（原作者：M. Eliade）。桂林：廣西師範大學出版社。

斯維至（1997）。中國古代社會文化論稿。臺北市：允晨文化。

楊民等（譯）（1999）。早期中國歷史、思想與文化（原作者：S. Allan）。瀋陽：遼寧教育出版社。

楊素娥（譯）（2001）。聖與俗—宗教的本質（原作者：M. Eliade）。臺北市：桂冠圖書股份有限公司。

蒲慕州（2007）。追尋一己之福—中國古代的信仰世界。上海：上海古籍出版社。

“Ming” and the Construction of Holy World View in Western Zhou Dynasty

Yen-Chi Yao*

Abstract

In Western Zhou Dynasty, the character Ming conveys not only a holy existence but holy symbols. Ming does not merely represent the orders or lives used by later generations. Our knowledge of the tradition of Zhou Wen is mostly based on Ming. Furthermore, politics, religion and patriarchy, the three dimensions of the holy world view of people in the Zhou Dynasty, were centered in Ming as well. Ming was fully practiced by people in the Zhou Dynasty through the construction of culture. Therefore, the original meaning of Ming is the reason why it is an important concept and focus of later speech in Chinese philosophy.

Key words: Ming, Destiny, the commands of the king, holy sign, holy symbol,
world view

* Assistant Professor, General Education Center, National Taipei University of Nursing and Health Sciences

