

“旧命”与“新命”：周代 “旧邦”的两种天命观念研究^{*}

王 祁

摘 要：在商周天命观的研究中，学术界多认为一族一邦只能获得一种“天命”。然而，“后稷受命”的例子表明，西周时期的人们已认识到天命有“新”“旧”之别。“旧命”往往与族邦始祖的功业有关，指始祖领有的天命；“新命”是族邦在其发展壮大过程中获得的、成为天下共主之命。因此，对周邦来说，既有“旧邦旧命”，也有“旧邦新命”。这种“旧邦旧命”是古人解释族邦起源的一种理论体系，必然不会迟至西周时期才产生，而是古已有之。这一认识可以深化学术界对“旧邦”天命起源问题的理解。

关键词：天命 后稷 旧邦新命 旧邦旧命 族邦起源

自郭沫若发表《先秦天道观之进展》以来，商周天命观一直是先秦史研究的重要内容，学术界围绕天命观的诞生、内涵，以及天命观与周代政治体系建设关系等重大问题进行了广泛讨论，取得了丰硕成果。^① 在相关

^{*} 本文系中国历史研究院“兰台青年学者计划”项目（2025LTQN801）阶段性成果。

^① 此方面的成果甚多，近二十年来的代表性成果主要有，晁福林：《天命与彝论：先秦社会思想探研》，北京：北京师范大学出版社，2012年；罗新慧：《周代的信仰：天、帝、祖先》，上海：上海古籍出版社，2023年；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；谢乃和：《周秦之际天

研究中,学术界多认为天命思想是周人特有的思想观念,或是周人为证明代商合法性而建构起来的思想观念。^①学术界还认为,一族一邦仅有一类或一种“受命”。早在汉代,王充《论衡·恢国》就提出:“儒者之言,五代皆一受命,唯汉独再,此则天命于汉厚也。”^②张政烺谓:“受天命在古人看来是非常重大的事情……一个王朝受天命只有一次,故受命这个辞决不滥用。”^③不过,程浩指出,不仅天子可以受天命,辅助天子的大臣也可以受天命,其受命的内容为襄助后王治民理政。^④谢乃和也有类似观点。^⑤由此产生一些较为重要的问题。比如,对周邦而言,它的历史很长,既有曾经襄助夏商君主的先周时期,也有成为天下共主的西周时期,这两个时期是否存在两种性质的“受命”?再如,对其他古族古邦而言,它们的先祖是否也有受命的情形?对此类问题,学术界尚未系统讨论。笔者认为,如果把学术界已经论述的天命层次性扩充到古族古邦上,^⑥就会产生“旧命”和“新命”的差异,其中的“旧命”又是讨论商周天命信仰起源的重要问题,值得重视。为了讨论这一问题,笔者拟从“周虽旧邦,其命维新”新解入手,讨论天命的“新”“旧”之别。

一、“周虽旧邦,其命维新”新解

《诗经·大雅·文王》记载:

命观的多重内涵及其演变》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2024年第2期;王祁:《周代天命观探微》,《中国社会科学院大学学报》2025年第2期。

- ① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,1988年,第562页;胡厚宣:《殷代之天神崇拜》,《甲骨学商史论丛初集》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第238—239页;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;晁福林:《说商代的“天”和“帝”》,《史学集刊》2016年第3期。
- ② 黄晖:《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第831页。
- ③ 张政烺:《“十又二公”及其相关问题》,《甲骨金文与商周史研究》,北京:中华书局,2012年,第287页。
- ④ 程浩:《周人所受“大命”本旨发微》,《文史哲》2022年第4期,第41—50页。
- ⑤ 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。
- ⑥ 所谓天命的“层次性”,指西周时期至少存在两个层次的“天命”:第一个层次是拥有天下、成为天下共主的“天命”,第二个层次是辅助天子、成为大臣的“天命”。

文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。^①

这首诗歌颂文王受命功绩，其中的“周虽旧邦，其命维新”是人们耳熟能详的诗句，也是本文讨论的重点。关于此诗的年代，学术界一般认为“雅”就是“夏”，指宗周之地，《诗经》的雅篇多为西周晚期作品，比成书于周初的“周颂”篇略晚。^②故《文王》的成诗年代不会晚于西周晚期，“周虽旧邦，其命维新”可视为西周时期的周人观念。

关于“周虽旧邦，其命维新”的具体内涵，尤其是与此有关的“文王受命”问题，历来经注已有研究。毛传云：“《文王》，文王受命作周也……其命维新，乃新在文王也。”郑笺云：“大王聿来胥宇而国于周，王迹起矣，而未有天命。至文王而受命。言‘新’者，美之也。”孔疏云：“周自大王已来居此地，周虽是旧国，其得天命，维为新国矣。”^③朱熹《诗集传》云：“周公追述文王之德，明国家所以受命而代殷者，皆由于此，以戒成王。此章言文王既没，而其神在上，昭明于天。是以周邦虽自后稷始封千有余年，而其受天命，则自今始也。”^④可见，经学家多认为周人虽建国很早，此前皆无“天命”，只有到了文王时期才开始受“天命”，此谓“旧邦新命”。

上述经注解有其合理之处，即文王确实曾经“受命”，这在两周文献中多有记载，清华简《程寤》篇也证实了这一点，因而当今学术界普遍认可“文王受命”之说。^⑤文王获取的“新命”，就是周人代商、成为天下共主之命，此即《尚书·君奭》所谓“天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周

① 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第1083页。

② 孙作云：《说“诗经、大小雅”同为西周末年诗》，《文史哲》1957年第8期；高亨：《诗经今注》，上海：上海古籍出版社，2009年，第10页；于省吾：《泽螺居诗经新证》，北京：中华书局，2009年，第142—143页。

③ 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1081、1083页。

④ 朱熹：《诗集传》，北京：中华书局，2017年，第269页。

⑤ 参见刘国忠：《周文王称王史事辨》，《中国史研究》2009年第3期；刘光胜：《由清华简谈文王、周公的两个问题》，《东岳论丛》2010年第5期；陈颖飞：《清华简〈程寤〉与文王受命》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2013年第2期；李桂民：《周原庙祭甲骨与“文王受命”公案》，《历史研究》2013年第2期；晁福林：《从清华简〈程寤〉篇看“文王受命”问题》，《北京师范大学学报》（社会科学版）2016年第5期；杜勇：《西周兴亡史研究》，北京：科学出版社，2024年，第83—87页。

既受”。^①但是，对“新命”的文字释义，如郑玄将“新”释为“美”无疑是一种臆测，并没有训诂学上的依据。孔颖达谓“新命”就是“新国”，更与“旧邦新命”一词矛盾，可以不论。如果不考虑上下文语境，“其命维新”可以理解为周人刚刚获取天命的意思，其中的“新”可训为“初”，如《尚书·金縢》“予小子新命于三王”之“新命”，^②“命”是动词，“新”就只能用为副词新近、刚刚。但是，这一解释明显不符合“其命维新”语境，也与诗中“新”“命”二字词性不同，故可以排除。因而，“其命维新”只能被理解为周邦在文王时期获得新的天命。

从训诂学角度来看，虽然“旧”与“新”相对，但“旧邦”与“新命”并不是同类对比事项，它们反而更像主体和客体的关系：“旧邦”是获得“新命”的主体，“新命”是被“旧邦”所获取的客体。“新”与“旧”相对，二者都只有在指同类事物时才能显示这种相对性，因而“新命”应该与“旧命”相对，而非与“旧邦”相对。对此，我们只要翻阅两周金文及《尚书》《诗经》中“新”字用法，即可知道周人所称某种事物为“新”，一定意味着此事物还曾有“旧”的种类。比如，两周文献中“新邑”“新宫”“新民”“新田”“新宗”诸词，一定是相对“旧邑”“旧宫”“旧民”“旧田”“旧宗”而言的。《尚书·盘庚上》谓“人惟求旧，器非求旧，惟新”，指新人与旧人、新器与旧器的区分，文中虽未直接提及新人，但新人无疑是存在的，先秦文献又作“新民”。可见，《文王》篇中与“新命”相对的事项应该就是诗中没有明言的“旧命”。

“新命”与“旧命”相对，除《文王》篇外，还见于其他西周材料。西周晚期的四十二年逯鼎（《铭图》^③ 2501、2502）有铭：

余肇建长父，侯于杨，余命汝奠长父，休，汝克奠于厥师，汝唯克型乃先祖考。蠢玁狁出捷于井阿、于历巖，汝不戢戎，汝夹长父以追博戎，乃即宕伐于弓谷，汝执讯获馘，俘器车马。汝敏于戎工，弗逆朕新命。

铭文中的“新命”，或读为“亲命”，^④可备一说。研究者已指出，四十二年

① 《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第474页。

② 《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第417页。

③ 吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海：上海古籍出版社，2016年，简称《铭图》。

④ 李学勤：《眉县杨家村新出青铜器研究》，《文物》2003年第5期；刘怀君等：《四十二年、四十三年逯鼎铭文试释》，《文物》2003年第6期。

逯鼎中的封建长父为杨侯，以及伐玁狁为两事，作器者逯受周王之命，分别参与了协助长父为侯及讨伐玁狁两件事。^①从铭文语境来看，长父封侯在前，伐玁狁在后，逯先是完成了周王“奠长父”的命令，“休，汝克奠于厥师，汝唯克型乃先祖考”皆是周王对逯完成此处命令的总结；其后玁狁侵伐井阿、历巖等地，天子才命令逯协助长父“追博戎”，并记录下逯的具体功劳。可见，逯确实受过周王两次命令，即分别协助长父为侯和讨伐玁狁。铭文所说“汝敏于戎工，弗逆朕新命”专指“夹长父以追博戎”之事，这也是“新命”所指。那么，此前逯“奠长父”之事，自然归属于“旧命”。可见，四十二年逯鼎铭文中同时存在“新命”和“旧命”，这也是“命”有新、旧之别的直接证据。

由上可知，《文王》篇中的“周虽旧邦，其命维新”表面是说周以旧邦的身份获得新的天命，实则隐喻了周过去有旧的天命，即周人曾有“其命维旧”的时候。这也意味着天命很可能有“新”“旧”之别。

二、“后稷受命”与“旧邦旧命”

既然周在文王时曾获新的天命，而此前的周邦仅有“旧命”，那么，这一“旧命”具体是什么，又是什么时候获得的？这也是需要讨论的问题。

在先秦人观念中，周邦始于后稷。《国语·周语》记载祭公谋父语：“昔我先王世后稷以服事虞、夏。”又载太子晋语：“自后稷之始基靖民，十五王而文始平之，十八王而康克安之。”又载卫彪傒语：“后稷勤周，十有五世而兴。”^②《诗经·鲁颂·閟宫》记载周邦兴起的历程，首赞后稷，谓其能够“奄有下土，缵禹之绪”。^③所以，姬姓周人追溯先祖，往往自称后稷子孙，如著名的曾侯与钟（《铭续》^④1032）谓“余稷之玄孙”，强调曾国乃后稷之后。因而，作为“旧邦”的周邦，它的历史应该始自后稷，此《史记》所

① 刘漪迪：《眉县杨家村窖藏青铜器铭文集释》，硕士学位论文，吉林大学，2019年，第156—157页。

② 徐元诰：《国语集解（修订本）》，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002年，第3、100、131页。

③ 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1326页。

④ 吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成续编》，上海：上海古籍出版社，2016年，简称《铭续》。

称“周之先自后稷”。^①

有意思的是，作为周人始祖的后稷，也曾受天命。清华简《祭公之顾命》有“后稷受命”的记载，其文为：

天子，三公，我亦上下辟于文武之受命，广任方邦，丕惟周之旁，丕维后稷之受命是永厚。^②

除了清华简和传世的《逸周书·祭公》，《礼记·缁衣》也曾引《祭公之顾命》，李学勤指出《祭公之顾命》中的诸多内容可与西周金文对读，因而是一篇可信的西周文献。^③前引简文明确指出，周邦之所以能够“广任方邦”，是因为“后稷之受命是永厚”，而“文武之受命”的历史根基在于后稷之功，这就把“文武受命”与“后稷受命”关联了起来，说明西周时期的周人确实相信后稷曾受过天命。

关于“后稷受命”的性质，吕庙军认为“后稷之受命”表明周族始祖后稷是本族第一个受命者，文王受命只不过是继承先祖。^④程浩也持类似观点，并进一步指出：“《祭公之顾命》的‘后稷受命’之说，应该是西周中期周人根据文武受命之事而作的‘追封’与‘加码’……后稷受天之命是为人臣而非天子，因此《祭公之顾命》此说并不影响文武才是最早受命为天子的周人。”^⑤吕、程二人都把“后稷受命”与众所周知的“文武受命”相类比，认为两种“受命”内涵相同。不过，正如程浩指出的，后稷是人臣而非天子，后稷身份与文王、武王迥然有别。如果“文武受命”指文王、武王成为天下共主之命，那么“后稷受命”自然不能如此理解。

先秦文献讲到后稷之功时，往往强调后稷能够播种百谷，养育万民。战国文献《孟子·滕文公上》曰：“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。”^⑥春秋文献《诗经·鲁颂·閟宫》记载：“弥月不迟，是生后稷。降

① 《史记》卷99《刘敬叔孙通列传》，北京：中华书局，1982年，第2715页。

② 冯胜君：《清华简〈尚书〉类文献笺释》，上海：上海古籍出版社，2022年，第210页。《逸周书·祭公》也有记载，参见黄怀信、张懋镠、田旭东：《逸周书汇校集注（修订本）》，上海：上海古籍出版社，2007年，第933—934页。

③ 李学勤：《祭公谋父及其德论》，《齐鲁学刊》1988年第3期，第8—10页。

④ 吕庙军：《清华简与文武周公史事研究》，上海：上海古籍出版社，2021年，第34页。

⑤ 程浩：《周人所受“大命”本旨发微》，《文史哲》2022年第4期，第41—50页。

⑥ 《孟子注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5884页。

之百福。黍稷重穋，植穉菽麦。奄有下国，俾民稼穡。有稷有黍，有稻有秬。”更早的西周文献《诗经·大雅·生民》详细记载了后稷事迹，重点围绕后稷播种百谷的功业，谓：“诞降嘉种，维秬维秠，维糜维芑。恒之秬秠，是获是亩。恒之糜芑，是任是负，以归肇祀。”^①

早期文献还记载，后稷之所以能够取得播种百谷的功业，是其受上帝之命的结果。《逸周书·商誓》记载周武王之言：“在昔后稷，惟上帝之言，克播百谷。登禹之绩，凡在天下之庶民，罔不维后稷之元谷用蒸享。”^②明确指出后稷“克播百谷”是受上帝之命，这自然是一种“天命”。类似的，《诗经·周颂·思文》云：“思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪尔极。贻我来牟，帝命率育。”^③也是说上帝命令后稷播种以育民。值得注意的是，这两篇文献的年代都比较早，前文已指出学术界多认为《诗经》的“周颂”篇多成书于周初；而《商誓》因其文本多可与西周金文对读，也被认为是周初文献。^④这就说明了西周时期周人普遍流传着后稷受上帝之命播种百谷的事情。

不独《商誓》和《思文》，《尚书·吕刑》也有后稷受上帝之命播种百谷的记载：

（皇帝）乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。^⑤

关于《吕刑》的作者，传统观点认为是周穆王，并依据《书序》“穆王训夏赎刑，吕侯以穆王命作书”之载，将其成书年代断定为西周中期。近代以来，学者虽多倾向于认为《吕刑》作者是吕王而非周穆王，但普遍认同《吕刑》成书年代不会太晚。^⑥据金文和传世文献材料，吕在西周晚期曾称

① 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1326、1143—1144页。

② 黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注（修订本）》，第452—453页。

③ 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1271页。

④ 李学勤：《〈商誓〉篇研究》，《古文献丛论》，上海：上海远东出版社，1996年，第81—86页。

⑤ 《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第528页。

⑥ 傅斯年：《大东小东说》，《傅斯年文集》第3卷，北京：中华书局，2017年，第60页；郭沫若：《古史研究的自我批评》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第2页；杨向奎：《论〈吕刑〉》，《管子学刊》1990年第2期；顾颉刚、刘起钎：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第2083—2091页。

王，吕国约在春秋早中期被灭，吕国最可能在此段时期制作《吕刑》。^①若此，则《吕刑》中的思想不会晚于春秋时期。众所周知，《吕刑》中的“皇帝”是“皇天上帝”的意思，也就是文中的“上帝”。^②在《吕刑》中，后稷为“三后”之一，受“皇帝”之命，“降播种，农殖嘉谷”，也是早期文献中后稷受命播谷的直接证据。

以上早期文献多有上帝命令后稷播种百谷之事，可与《祭公之顾命》“后稷之受命”对读，“后稷受命”应该就是周人对西周时期普遍流行的后稷受上帝之命播谷之事的概括和总结。当然，《商誓》《思文》《吕刑》诸篇中命令后稷的主体皆为“上帝”，而非“天”，似“后稷之受命”仅是一种“帝命”。实际上，就西周时期的天道观而言，“天”和“帝”在至上神的意义上具有同一性，“帝命”就是“天命”，如“皇天大鲁令（命）”（五祀胡钟，《集成》^③358）又可写作“皇帝大鲁令（命）”（胡簋，《集成》4317）。^④因而，诸篇中的“后稷受命”，既是后稷“受帝命”播种百谷，也是后稷“受天命”播种百谷的意思。

至于晚期的战国文献，也有一些“后稷受命”的线索，只是“命”的发布者有所变化，如上博简《容成氏》：

天下之民居莫，乃飭食，（舜）乃立后稷以为经。后稷既已受命，乃食于野，宿于野，复谷黍土，五年乃穰。^⑤

下文会讨论，在战国时期的古史整理中，过去的上帝之命往往会被转换为人王之命，舜命令后稷就属于此类现象。不过，《容成氏》又称“后稷既已受命”，依旧保留“后稷受命”的孑遗，可视为早期“后稷受命”观念在战

-
- ① 也有学者认为《吕刑》是战国时期的作品（晁福林：《郭店楚简〈缁衣〉与〈尚书·吕刑〉》，《史学史研究》2002年第2期），但《吕刑》中的古史观及部分用词，多与战国时期史料不同，因而很难晚到战国时期。
- ② 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》，第1948—1949页。
- ③ 中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》（修订增补本），北京：中华书局，2007年，简称《集成》。
- ④ 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；罗新慧：《周代的信仰：天、帝、祖先》，第89—90页。有学者根据“帝命”与“天命”的同一性，将天命观念追溯到商代，参见谢乃和：《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。
- ⑤ 北京大学《儒藏》编纂与研究中心编：《上海博物馆藏楚竹书十九种校释》，北京：北京大学出版社，2024年，第326页。

国时期的体现。

由上可知，“后稷受命”与周邦受过的“旧命”有如下关联：对周人而言，如果说文献中常见的“文武受命”是一种“新命”，那么“后稷受命”必然是一种“旧命”。周邦是“旧邦”，始于后稷，而后稷又曾受上天之命播种百谷，那么这一“旧邦”拥有的“旧命”，自然可称之为“旧邦旧命”。前引《祭公之顾命》诸句中，前后两种“受命”内涵不同，“后稷之受命”属于“旧邦旧命”，“文武之受命”属于“旧邦新命”，两种“受命”是“旧命”与“新命”的关系，不能等同视之。

三、“旧邦旧命”与始祖受命的普遍性

就目前的材料来看，“旧邦旧命”并非仅表现为“后稷受命”，更像是一种较为普遍的现象。欲证明此点，需要先明确周代天命观中与邦国起源有关的思想观念。

据周人文献可知，当时的人们普遍认为下民是由上天所降，上天为了管理下民，会为下民选定君、师之类的管理者，由君、师等管理者协助上天治理下民。比如，西周中期豳公盨（《铭图》5677）有铭“迺求方艺征，降民监德，迺自作配，向民成父母，生我王作臣”，一般认为是西周时期文献的清华简《厚父》也说“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”，^①类似的记载还见于《孟子·梁惠王下》引《尚书》逸文“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之”等。^②这些文献可以对读，所指内涵大体相似，反映了降民设君思想的古老渊源。^③从中可以看出，下民万邦的君、师都曾受上天之命，属于“受命”的存在，因

① 冯胜君：《清华简〈尚书〉类文献笺释》，第275页。关于《厚父》的性质和年代，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；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；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。

② 《孟子注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5818页。

③ 关于降民设君思想渊源问题，以宁镇疆分析的最为全面，参见宁镇疆：《清华简〈厚父〉“天降下民”句的观念源流与豳公盨铭文再释》，李学勤主编：《出土文献》第7辑，上海：中西书局，2015年，第103—117页。

而这些最初产生的“万邦”就可称为“受命”之邦。

除了周邦，夏邦和商邦也是常见的“受命”之邦，其始祖都有“受命”的经历。夏邦的始祖是禹，《厚父》谓：“我闻禹□□□□□□□□□□川，乃降之民，建夏邦。”^① 确证夏邦始于禹，故文献称禹为“夏禹”。夏禹之所以能够建立夏邦，是因为大禹平水土的功业，文献对此也多有记载，如《国语·周语》载：“（禹）疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川，陂鄣九泽，丰殖九谷，汨越九原，宅居九隩，合通四海……皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰‘姒’，氏曰‘有夏’。”^② 文献还记载，禹平水土是受“帝命”或“天命”的结果。前举西周中期铭文豳公盨开头就称“天命禹敷土，堕山濬川”，指出大禹受“天命”；《尚书·吕刑》“禹平水土，主名山川”则是由“皇帝”所命，“皇帝”就是上帝，可归为“帝命”。

有意思的是，上帝命禹平水土的故事，在晚期史料中也多有记载，如《尚书·洪范》和《山海经·海内经》分别有：

鲧堙洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。^③

洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。^④

《尚书·洪范》中“天乃锡禹洪范九畴”，当与“鲧堙洪水”有关，可理解为上天因为命令禹平水土而赐其洪范九畴。《山海经·海内经》中的“帝”指的是上帝、天帝，^⑤ 帝杀鲧而命禹的事迹也与《洪范》所载大体相同。总之，“天命禹”之事自西周时期就延续下来，故事的基本内核直到战国时期也依旧存在。

需要说明的是，在由“夏商周三代古史系统”向“虞夏商周四代古史系统”演进的过程中，禹逐渐成为虞朝的臣子，^⑥ 夏邦也随之获得两种

① 冯胜君：《清华简〈尚书〉类文献笺释》，第275页。

② 徐元诰：《国语集解（修订本）》，第95—96页。

③ 《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第397—398页。

④ 袁珂校注：《山海经校注（最终修订版）》，北京：北京联合出版公司，2014年，第395页。

⑤ 晁福林：《〈山海经〉与上古时代的“帝”观念》，《中国史研究》2016年第2期，第43—61页。

⑥ 关于两周古史系统的演变，参见李锐：《上古史新研——试论两周古史系统的四阶段变化》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2016年第4期，第99—114页。

“命”。除禹曾受天命外，清华简《厚父》中的“启惟后，帝亦弗巩启之经德少，命咎繇下为之卿事（士）”，^①暗示启受到上帝的相关指令。东周文献清华简《参不韦》记载，“参不韦”自述受“帝”之命，“授启天之五刑则”，教导夏启建国树邦、牧养人民。^②清华简《两中》更明确记载：“帝乃命大赤命启于枳山之阳，曰：恭肃化益，乃代之为王。”^③可见，启能够成为天下之王，也是因为上帝之命。在禹和启受到的两种“天命”中，禹的“命”重在平水土，启的“命”重在为“下国（域）王”，两“命”的性质明显不同。因而，在东周时人的古史观念中，禹和启所受之命，也可分别视为“旧命”和“新命”。

商邦始祖为契，契也曾“受命”。《诗经·商颂·长发》谓：“有娥方将，帝立子生商。”称契为帝子，上帝命令契建立商邦。上帝既然“立子生商”，自然也会有相应的“天命”或“帝命”，只是诗中没有给出具体的“天命”内容。《长发》又谓“帝命不违，至于汤齐……帝命式于九围”，^④其中“帝命”似乎是指契所受之天命。《长发》强调商族先公没有违背这一“帝命”；及至成汤，其发扬商契之功，最终再获天命，即诗中的“帝命式于九围”。可见，“帝命不违”与“帝命式于九围”中的两个“帝命”，正与《祭公之顾命》“后稷受命”和“文武受命”相似，是两种性质不同的“命”。这表明商邦的例子与周邦更为接近，商也是“旧邦”，契受命对应着“旧邦旧命”，成汤受命对应着“旧邦新命”。

由夏、商、周三族的始祖来看，他们虽然都“受命”，但不同始祖所受的具体命令有差异。禹受的命为平水土，建夏邦；作为商邦建立者的契，所受之命为“敬敷五教”；后稷受的命为播种百谷，建周邦。这反映了《厚父》“设万邦，作之君，作之师”之中，万邦始祖的角色和作用各不相同，共同建立起天地万物秩序。

万邦不仅包含夏、商、周三邦，还有其他的“旧邦”，其始祖也应该有过“受命”的经历，这一点可以由皋陶来证明。《史记·夏本纪》载：

帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒。（《正义》引《帝

① 冯胜君：《清华简〈尚书〉类文献笺释》，第275页。

② 程浩：《清华简〈参不韦〉中的夏代史事》，《文物》2022年第9期，第64—67页。

③ 石小力：《清华简〈两中〉的治政思想与夏初历史》，《文物》2024年第10期，第76—79页。

④ 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1350、1351页。

王纪》云：“皋陶生于曲阜。曲阜偃地，故帝因之而以赐姓曰偃。”）
封皋陶之后于英、六，或在许。而后举益，任之政。（《索隐》引
《地理志》：“六安国六县，咎繇后，偃姓所封国。”）^①

引文明确指出，皋陶出身于东夷地区，为偃姓，可见皋陶为东夷族始祖之一。在夷夏互化融合进程中，皋陶很早就被纳入华夏族的主流古史叙事系统之中。据清华简《厚父》载，禹受命平水土之后，启继位，“（帝）命咎繇下为卿事（士）”。^② 这里，皋陶接受的“帝命”就是为启之卿士，辅助启治理天下。同样属于西周文献的清华简《四告（一）》也称：“先告受命天丁辟子司慎咎繇，忻素成德，秉有三俊，惠汝度天心，兹德天德用歆，名四方，氏尹九州，夏用配天。”^③ 明确指出皋陶“受命”的身份，这里的“受命”正对应《厚父》之中上帝“命咎繇下为卿事（士）”。上博简《容成氏》记载“皋陶既已受命”，^④ 与前文所举《容成氏》“后稷既已受命”相似，应该是皋陶受命思想在战国时期的孑遗。可见，皋陶作为东夷偃姓部族始祖，他受上帝之命司掌刑罚，这种“受命”也是一种“旧邦旧命”。

探索周人思想观念中的“旧邦旧命”，除上述早期文献外，晚期文献也值得重视，尤其是《尚书·尧典》（今本《尚书》析为《尧典》和《舜典》）。《尧典》记载帝舜授予 22 人职事，其中禹的职事是“平水土”，后稷的职事是“播时百谷”，皋陶的职事是“作士”，正与本文讨论的上帝命禹平水土、命后稷“克播百谷”、命皋陶“为卿事（士）”相符，说明《尧典》这段内容很可能是把过去的上帝之命转化为帝舜之命，这无疑是东周时期古史整合的结果。^⑤ 由此，《尧典》记载帝舜命契“敬敷五教”，当是契所接受天命的内容。《国语·郑语》载史伯曰：“夫成天地之大功者，其子孙未尝不章……夏禹能单平水土，以品处庶类者也。商契能和合五教，以保于百

① 《史记》卷 2《夏本纪》，第 83 页。

② 冯胜君：《清华简〈尚书〉类文献笺释》，第 275 页。

③ 黄德宽主编：《清华大学藏战国竹简（拾）》，上海：中西书局，2020 年，第 110—111 页。关于《四告（一）》的年代，参见赵平安：《清华简〈四告〉的文本形态及其意义》，《文物》2020 年第 9 期，第 72—76 页。

④ 北京大学《儒藏》编纂与研究中心编：《上海博物馆藏楚竹书十九种校释》，第 327 页。

⑤ 对于禹与舜的关系，顾颉刚在《与钱玄同先生论古史书》《讨论古史答刘胡二先生》（顾颉刚：《古史辨》第 1 册，海口：海南出版社，2005 年）等文章中已有详细讨论，此不赘言。

姓者也。周弃能播殖百谷蔬，以衣食民人者也。其后皆为王公侯伯。”^① 禹、契、弃的职事与《尧典》所载相似，进一步说明契的职事应该与教化相关。至于帝舜授予四岳、垂、益等人的职事，似也可据此理解为这些古族、古邦最初接受天命的内容。

除此之外，《国语·郑语》记载史伯还提到楚国先祖之功：“夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’，其功大矣……祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也。”^② 可见，祝融也是一个“成天地之大功”的古邦始祖，其接受的“天命”应与用火有关。

准此，先秦古族古邦多有关于始祖“受命”的思想，“旧邦旧命”应是一种普遍现象。从上述讨论可知，在这些古族古邦之中，禹受命和后稷受命的材料相对较多，其他古族古邦始祖受命的材料较少。这是因为禹和后稷的特殊性，一为夏的始祖，一为周的始祖，自然流传下来的线索较多。

这种“旧邦旧命”实际上是古人对“旧邦”起源的一种解释。古人谓“天子建国，诸侯立家”，^③ 但同时又认为诸侯国是“天命”所建，这一点对古族古邦而言更是如此。时人并不认为商邦、周邦为某一位天子所建，而是认为这些古族古邦由上帝所建，前引《长发》“帝立子生商”就是明证。《诗经·商颂·殷武》有“天命多辟，设都于禹之绩”之句，^④ “多辟”就是众多邦国的首领，他们在“禹之绩”之内建立邦国的功业皆来自“天命”，这也可证明古人认为古族古邦的建立乃来自上天所命。为强调古族古邦为上帝所建的观念，周人还认为这些古族古邦的始祖是上帝之子，或上帝派下的神人，因而周代文献才有了三代始祖皆为“天之子”的传说，即上博简《子羔》称“三王”为“天子”之谓。^⑤ 上帝派遣天子或天神建立下邦，成为古族古邦的始祖，上帝自然要授予始祖相应的“天命”，以建构古族古邦存在的合理性。无论后稷播谷，还是皋陶为士，皆是相应族群建邦立国的根基，也是对上帝“天命”的回应。因而，“旧邦”有“旧命”，就是周人对“旧邦”存在合法性的阐释，也是西周时期周人的国家起源观念中上帝

① 徐元诰：《国语集解（修订本）》，第466页。

② 徐元诰：《国语集解（修订本）》，第465—466页。

③ 《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第3786页。

④ 《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1354页。

⑤ 北京大学《儒藏》编纂与研究中心编：《上海博物馆藏楚竹书十九种校释》，第154页。

至上思想的必然呈现。

本文一开始提及，周邦作为“旧邦”，曾有辅助夏商的阶段。那么，这种“旧邦旧命”观念是否也包含襄助夏商君王治理天下的内涵？笔者认为，辅助夏商君王本身就是周人“旧邦旧命”观念的应有之义，其与周代大臣接受的以襄助周王为目的的天命具有可比性。在周人看来，“旧邦旧命”虽以受命建邦为主，却并不意味着此“旧命”就与辅助夏商没有关联。受命建邦不是孤立存在的，任何“旧邦”的建立，都要镶嵌进当时的政治秩序之中，并在其中发挥相应作用。从豳公盨、清华简《厚夫》及《尚书》逸文“天降下民”等记载可知，周人认为自禹以来，天下政治秩序就分有万邦，万邦之上有“王”“君”，“王”“君”代天治理万民。在此政治秩序下，各邦君主自然要服侍于“王”“君”，扮演“师”一类的角色。因此，始祖受命建邦，意味着始祖和“旧邦”理应辅助当时的天下共主，即后稷、契之类的“旧邦”君主要以臣子身份辅助夏商君王。《尚书》周初诸诰反复强调夏为首个受命为天下共主的旧邦，实则暗示当时各邦皆为夏臣，这自然也包括商、周等旧邦。由此可见，“旧邦旧命”既有受命建邦的内涵，也有辅助夏商君王的内涵，受命建邦与辅助夏商本就是一体两面之事。也就是说，“旧邦旧命”既是周人论证“旧邦”合法性的依据，也是界定“旧邦”在天下政治秩序中位置的依据。

四、“旧邦旧命”观念溯源

由上述“旧邦旧命”材料来看，这种思想在西周时期已较为普遍，那么，这种思想是西周时期形成的，还是有更古老的渊源？由于“旧邦旧命”本身属于天命的一类，而学术界又多认为天命观是周人的观念，这是否意味着“旧邦旧命”本身就是西周时期周人为建设统治合法性而创造的一种思想观念？

从目前的材料来看，虽然没有早于西周时期的可证明西周之前已存在“旧邦旧命”思想的共时性文字材料，但笔者推测这种思想不会是周人有意识的创造。这里举三个例子加以说明。关于后稷受命，最早的材料是《商誓》，乃周武王伐商不久的文献，其所载后稷受上帝之命播种百谷、登禹之绩的故事已较为成熟，与后世后稷故事基本一致，不太可能是伐商后新杜撰出的样子。特别是，周武王是面对殷民讲后稷受命故事，强调“在商先哲

王，明祀上帝□□□□亦维我后稷之元谷”，^① 如果后稷受命不是当时共享的历史观念，那么周武王的话就成了空中楼阁，起不到任何实质效果。关于禹受命，最早的文献是西周中期的豳公盨，但裘锡圭指出“在此盨铸造的时代，禹的传说无疑已经是相当古老的被人们当作历史的一个传说了”。^② 而且，从周初就不断流传的“禹迹”（或作“禹绩”等）观念来看，天命禹平水土的故事应该有更古老的渊源，不太可能是迟至西周时期才创造出来的。关于皋陶受命，从清华简《四告（一）》来看，周公告祭皋陶，是为了求得皋陶之配合，周公对皋陶的称谓一定程度上反映了当时东夷部族的普遍信仰，而不仅是周人的思想。清华简《厚父》一般被认为是夏遗民的文献，其中所载上帝命皋陶之事自然就反映了夏遗民的思想。由此，从皋陶的例子来看，皋陶受命是西周时期周人、东夷部族、夏遗民都相信的事情，那么，此观念就很难说是周人为建构政权合法性而杜撰出来的，否则《四告（一）》中周公就陷入了欺骗神灵的困境。总之，始祖受命的思想在周初已极为普遍，是不同族群都乐于接受和相信的观念，此种思想必然古已有之。

既然始祖受命思想古已有之，我们又该如何解释与之相关的天命思想起源问题呢？对此，笔者认为尚需探明始祖受命观念的本质。始祖受命观念之中，“受命”仅是表现，“受命”的实质在于人们认为始祖具有神授特征，始祖是神之子或神之臣，因而始祖才能受神的命令降临人间，建立相应之族邦。这实际上是一种君权神授观念的反映，古族在解释自己族群起源的时候，往往要归因于神灵，认为自己族群是神的后裔。类似情形在世界范围内都存在，早期文明的君主们多宣称自己是宇宙神祇的后裔，如古埃及国王就宣称自己是太阳神拉之子，印加国王认为太阳神是印加王室的男性始祖。^③ 在中国的早期文献中，这种将始祖与神灵建立血缘关系的做法极为普遍，除学术界熟知的夏商周三族，还有前文所举的皋陶，他的身份是“受命天丁辟子”。其中的“丁”似与花东子卜辞中指称武丁的“丁”

① 黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注（修订本）》，第453页。

② 裘锡圭：《新出土先秦文献与古史传说》，《裘锡圭学术文集·古代历史、思想、民俗卷》，上海：复旦大学出版社，2012年，第257页。

③ 布鲁斯·G. 崔格尔：《理解早期文明：比较研究》，徐坚译，北京：北京大学出版社，2014年，第63—64页；马超：《古埃及新王国时期的王权合法性——以太阳神之子观念为中心》，《外国问题研究》2023年第3期。

内涵相同,可读为“帝”。^①“辟”,《说文》训为“法也”,表示刑法,“天帝辟子”指皋陶是天帝主管刑法的儿子,此与皋陶掌管刑法的身份相符;“辟”也可能读为“嬖”,《说文》训为“爱也”,“天帝嬖子”指皋陶是天帝的爱子。可见,皋陶是上帝之子的身份较为明确,故此清华简《厚父》才称他“咸有神”。正是由于始祖与神灵的密切关联,才能解释始祖拥有的丰功伟业,这在本质上是早期君权神授观念的体现。因而,对始祖受命观念起源的研究,就可以转化为君权神授思想的研究。

从商、周二族始祖受命观念的异同来看,对始祖受命观念起源的研究,也只能从君权神授的角度进行,而不能纠缠于“天”的出现。商末的商人也许产生了天命观,^②但甲骨文中更多的是“帝令(命)”思想,说明商人确实更信仰“帝”,而非“天”。不过,商人也有始祖受命的观念。《诗经·商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商。”^③这是著名的玄鸟生商故事。玄鸟生商自然是因为上帝之命(所以《商颂》才有“帝立子生商”之说),所生之人又是商人始祖,那么,玄鸟生商故事必然蕴含了商祖受命的内核。有意思的是,甲骨文中殷先公王亥之“亥”又常写为“𪊑”,从鸟,说明商人确实有鸟崇拜,正与“天命玄鸟”思想对应。^④这就是说,玄鸟生商是商人一以贯之、由来已久的观念,并不是一个后起的传说。玄鸟生商与商祖受命密切相关,玄鸟生商观念可追溯到卜辞时代,那么,商祖受命的线索也就能追溯到卜辞时代。由此,若我们仅以“受命”实质而论,商代商人拥有的始祖受命观念其实是一种“帝命”思想,授予商人始祖的神不是“天”,而是“帝”。

可见,商、周二族都有始祖受命的观念,只是“命”的发布者身份略有差异,商为“帝”,周为“天一帝”。由此可以看出,始祖受命的主体不必就是“天”,也可能是类似于“天”的冠以其他名号的神。换言之,始

① 裘锡圭:《“花东子卜辞”和“子组卜辞”中指称武丁的“丁”可能应该读为“帝”》,《裘锡圭学术文集·甲骨文卷》,上海:复旦大学出版社,2012年,第516—522页。

② 郭沫若:《先秦天道观之进展》,《郭沫若全集历史编·青铜时代》,北京:人民出版社,1982年,第321、332页;王昶:《商人天信仰研究》,《史学月刊》2025年第2期。

③ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1343页。

④ 胡厚宣:《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》,《文物》1977年第2期,第84—87页。

祖受命这一观念的出现，未必要等到周人将“天”作为至上神之后。我们据此还可以知道，诸族的至上神可以有不同名号，有的是“帝”，有的是“天”。战国时期南方楚地流行“太一”崇拜，似“太一”曾是南方某族的至上神。只是随着时代推移，各族原本不同的至上神会被兼并成某一共同的至上神，^①而始祖受命故事的同质性也会使得此故事逐渐有了相同的“受命”主体，诸族始祖受命才逐渐统一在帝命观或天命观内。西周文献中始祖受命故事的主体，即发布命令者是经过整合后的“天一帝”，说明此时的始祖受命故事已是一个较为成熟的版本。由此上推，始祖受命故事应该还有其早期阶段，即处于族群崇拜阶段的始祖受命故事。因而，所谓“旧邦旧命”，不仅不会是西周时期才产生的，它的历史还可以追溯到诸族起源时期。当然，限于史料匮乏，古邦受命观念究竟能溯源到多么古老的时期，还有继续深入研究的空间。

余 论

本文主要探讨周人的“旧邦”起源理念，以及建立在此理念之上的“旧命”观念，属于周代观念史的研究范畴。以周邦为代表的“旧邦”多是一些历史悠久的邦国，周人认为这些邦国的始祖曾领有“旧命”，如果这些邦国后来又发展成为天下共主之邦，则这些旧邦就获有“新命”，这就是本文所论周代天命的“新”“旧”之别。虽然记录“旧邦旧命”的文献最早出现于西周时期，但这并不意味着此种观念就是西周时期才产生的，它最初是各族解释本族之所以产生的理论依据，是君权神授思想的表现，有着极为古老的渊源。由此，如果我们不讨论“天命”一词的形式，而是讨论“天命”的君权神授实质，那么，“天命”观念也应有着悠久的渊源，只是其更早形式可能会被冠以“帝命”或其他别的“命”。也就是说，“天命”观念必然不会全然是周人自己的发明，周人很可能只是改造和统一了与“天命”同质的其他相似观念，这也是其他族群能够接受周人“天命”观的基础。

① 对此，伊藤道治认为“各个族有各自独有的神，人群与人群之间的战争，不仅是人群之间的战争，也是人们所敬奉的诸神的战争”，战败的部族自然要奉胜族神灵为自己的神灵。参见伊藤道治：《中国古代王朝的形成》，江蓝生译，北京：中华书局，2002年，第44—45页。

当然，上述“旧命”和“新命”之分并非仅限于“旧邦”，一些新建邦国在局势动荡、争夺天下时，也会延续此套思想观念，可称为“旧邦旧命”观念的余绪。

春秋早期秦公钟（《集成》262—266，秦公罍与之同铭）有铭：

秦公曰：我先且受天命，商宅受或。烈烈昭文公、静公、宪公，不彖于上，昭合皇天，以虢事蛮方……秦公其眈齡在位，膺受大命，眉寿无疆，匍有四方。

类似的铭文还有春秋中期秦公簋（《集成》4315）“丕显朕皇祖受天命，鼎宅禹迹，十又二公，在帝之坯，严恭夤天命”，春秋晚期秦景公石磬（《铭图》19789）“绍天命”，说明秦国统治者在整个春秋时期，都宣扬秦国先祖接受过“天命”。关于秦国宣称的“天命”，学术界早有讨论，且有不同认识。臧知非指出，秦国宣称“受天命”是秦与周争夺天命权的表现，属于僭越的表现。^① 罗新慧认为，春秋时期诸国竞相称“受命”，指“获得上天的垂顾以昌盛国运，并非意在觊觎王权、改朝换姓，其意与周初人所称的文武受命，革除殷命，特指易姓换代具有根本的不同”。^② 最近，何景成提出，大致在西周末期开始，“天命观”出现了新的动向和内涵，秦、晋、楚等国都宣称受“天命”或“大命”，指这些国家的先祖得到周王的赏宅授土之命。^③ 这几种认识其实都有其合理之处，值得重视。

秦公钟所载现任秦公“膺受大命”，这一“大命”当对应铭文中的“天命”，是说现任秦公也可受有“天命”。铭文中的现任秦公不仅“受天命”，还要“匍有四方”，这与西周金文中周天子的“受天命”“匍有四方”完全一致，表明现任秦公欲代周而为天下共主的心愿，因而僭越之说确有一定道理。类似的，还有楚国宣传“天命”之事，如下寺楚墓所出匍戟（《铭图》17355）“新命楚王畀鬻，膺受天命”。关于楚国所受“天命”的实质，蔡侯申钟（《集成》210）谓蔡侯申“左右楚王，霍霍豫政，天命是逕（将），

① 臧知非：《秦人的“受命”意识与秦国的发展——秦公钟铭文探微》，秦始皇兵马俑博物馆《论丛》编委会编：《秦文化论丛》第8辑，西安：陕西人民出版社，2001年，第243—260页。

② 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，第99—118页。

③ 何景成：《从曾国先祖的“受命”叙事论周代“天命观”的发展》，朱渊清、苏荣誉主编：《有风来仪：夏含夷教授七十华诞祝寿论文集》，上海：中西书局，2022年，第67—75页。

定均（君）庶邦”，楚国不仅称王，还在“天命”的号召下统领“庶邦”，这里的“天命”不仅是楚国曾领有的建邦之命，而是一种近似于拥有天下之命。可见，春秋时期部分大国号称的“天命”，确实有一些可与周人宣扬的拥有天下的“天命”相类比。

不过，我们也要看到，秦公钟铭中的“先祖受天命”仅是针对“商宅受或”而言，即专指秦人建国立邦，与现任秦公“匍有四方”尚有距离，二者内涵并不完全相同。关于“先祖受天命”的具体内涵，或认为是指秦襄公之受封诸侯之事，^①或认为是“商宅”与“受或”为两事，分别指非子邑秦和襄公封侯。^②总之，秦国本是周天子所封当无问题。秦公钟将秦国始封之事归为“天命”，这很可能反映出当时秦国采用了前文所论的渊源有自天命思想，认为诸侯国既是天子之封，也是上天之命，因而在封建秦邦一事上，天子之命就可以被替换为上天之命。这种观念正是前文所引《诗经·商颂·殷武》“天命多辟，设都于禹之绩”思想的具体表现，皆把建邦立国与“天命”关联在一起。也就是说，仅就秦公钟“先祖受天命”来看，春秋时期部分“天命”思想很可能不仅有强调某国受到上天垂青的内涵，还有把西周封建视为上天之命的意思。春秋时期晋公益“我皇祖唐公膺受大命，左右武王”（《集成》10342）、孺加钟“伯适受命，帅禹之绪，有此南汭”（《铭三》^③1282）等铭文似皆可如此理解。

总之，秦公钟中“先祖受天命”对应着“商宅受或”，建立秦邦；现任秦公“膺受大命”对应着“匍有四方”，意欲成为新的天下共主。两种“天命”内涵和层次不同，前者类似于后稷受命，后者类似于文武受命，因而也可以被视为“旧命”与“新命”的关系。若这一推测可信，则秦公钟铭文反映了春秋时期人们对“天命”层次性也有较为清晰的认识。

〔作者王祁，中国社会科学院历史理论研究所研究员〕

（责任编辑：敖 凯）

（责任校对：张舰戈）

① 张政烺：《“十又二公”及其相关问题》，《甲骨文与商周史研究》，第289页。

② 李零：《春秋秦器试探》，《考古》1979年第6期，第515—521页。

③ 吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成三编》，上海：上海古籍出版社，2020年，简称《铭三》。

era family law inherited traditional political values such as “revering Heaven and honoring ancestors” and “diligent governance with benevolence toward the people.” In terms of governance, it simultaneously adopted, integrated, and controlled Han Chinese institutions and elites to safeguard the absolute dominance of the Manchus, while also integrating Qing imperial authority into the orthodox lineage of Chinese dynastic rule, thereby subsuming moral orthodoxy (daotong) under political legitimacy (zhitong). From the post-Qianlong period onward, Qing family law entered a period of continuity—marked increasingly by rigidity and decline. This deterioration stemmed not only from institutional factors embedded within the family law itself but also from the ruling elite’s loss of capacity to adapt flexibly to changing circumstances.

“Old Mandate” and “New Mandate”: A Study of Two Concepts of Mandate of Heaven in the “Old State” of the Zhou Dynasty // Wang Qi

In the study of the concept of the Mandate of Heaven in the Shang and Zhou dynasties, the academic community generally believes that a clan polity or a state can only obtain one kind of “the Mandate of Heaven”. Taking the example of “Houji receiving the Mandate of Heaven”, people in the Western Zhou period had already recognized that the Mandate of Heaven can be distinguished as “old” and “new”. “Old Mandate of Heaven” is often related to the achievements of the founder of the clan polity, and the Mandate of Heaven possessed by the founder may be termed the “Old Mandate of Heaven”; “New Mandate of Heaven” refers to the mandate obtained by the clan polity in its development and growth process, which makes it the common ruler of the world. Therefore, for the Zhou state, there were both “an old state with an old mandate” and “an old state with a new mandate”. This notion of an “old state with an old mandate” constituted an explanatory framework and formed a theoretical system explaining the origin of the clan polity by the ancients. It must not have emerged only in the Western Zhou period, but had existed since ancient times. Based on this, this article presents a new understanding of the origin of the Mandate of Heaven in the “old state”.

From Institutions to Institutional Costs: Paths and Integration of Research on Imperial Examination Funding // Ding Xiuzhen

Since the 1950s and 1960s, scholars first explored the meaning of imperial